

جامعة مؤتة

كلية الدراسات العليا

الديموقراطية والدولة المدنية في خطاب حوارات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة

إعدد الطالب

نياز عبدالكريم المجالي

إشراف

الدكتور وليد عبدالهادي عويمر

رسالة مقدمة إلى كلية الدراسات العليـــــــا

استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في العلاقات الدولية قسم العلوم السياسيـــــة

جامعة مؤتة، 2016

الإهداء

إلى أبي وأمي، الأصل الذي ينسب إليه كل ما أنا عليه

إلى زوجتي رفيقة دربي، وقرة عيني

إلى أشقائي وشقيقاتي نبض قلبي وقلمي

إلى عمي وعمتي رفقاء الحلم والأمل

إلى أصدقائي الذين لولاهم لما خططت شيئاً

إلى كل من يبحث عن المعرفة بين ثنايا هذه الوريقات

أهدي هذه الرسالة

نياز المجالي

الشكر والتقدير

يسعدني أن أتقدم بعظيم الامتنان والتقدير للدكتور وليد عويمر الذي أشرف على هذه الرسالة، وهدى بالجواب الشافي حيرة أسئلتي، ومنحني وقته وجهده ولم يبخل علي بشيء من معرفته العلمية.

كما أتقدم بجزيل الشكر لأعضاء لجنة المناقشة على قبولهم الدعوة لمناقشة هذه الرسالة وإثرائها معرفياً.

وكل الاعتزاز والتقدير إلى أساتذتي في قسم العلوم السياسية، على دعمهم المتواصل وإرشادهم ونصحهم.

وكل من وقف إلى جانبي في إخراج هذه الرسالة إلى فضاء العلم والبحث والمعرفة.

نياز المجالي

فهرس المحتويات

الصفحة	المحتوى

الملخص

الديموقراطية والدولة المدنية في خطاب حوارات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة

نياز عبدالكريم المجالي

جامعة مؤتة، 2016

بحثت هذه الدراسة في مفاهيم الديمقراطية والدولة المدنية في خطاب حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة وذلك في إطار الدور الذي تلعبه حركات الإسلام السياسي في الحراك السياسي والاجتماعي في العالمين العربي والإسلامي، وهو الدور الذي تنامى وتصاعد منذ لحظة التأسيس لتنظيم السياسي (حركة الإخوان المسلمين المصرية 1928) وحتى أيامنا هذه وتفاعلاتها مع مخرجات الثورات العربية على مستوى التغيير السياسي.

قدمت الدراسة قراءة تفكيكية للإطار الفكري والخطابي لحركات الإسلام السياسي، وبيان مستوى الانسجام والتوافق أو التنافر مع إفرازات الحداثة ومصاحباتها كالديمقراطية والدولة المدنية والعلمانية وأساليب التغيير المختلفة والخطاب السياسي المعلن من قبل تلك الحركات نحو إقامة دولة إسلامية، وبينت الدراسة الالتباسات المتعلقة حول حقيقة ظاهرة الإسلام السياسي بجوانبها الإيجابية والسلبية.

أثبتت الدراسة الفرضية التي قدمتها لعدم وجود نظرية سياسية في التراث الإسلامي وإنها المرجعية المقدمة لا تستجيب لمعايير الحداثة السياسية وإثبات أن مقولة الدولة الإسلامية هي "فرضية تاريخية" قدمت الدراسة مجموعة من النتائج والتوصيات في إطار دمج البنية الحركية لحركات الإسلام السياسي ضمن معايير سياسية حداثية تستجيب لمتطلبات العصر.

Abstract

Democracy & Civil State In The Discourse of Political Islamic Dialogue's Between Theory & Actual Practices

Niyaz AL- Majali

Mu'tah University, 2016

The study shows the concepts of Democracy and Civil State in the dialogue of Political Islamic Movements between theory and actual practices. It studies the increasing social and political role of these movements in Arabic and Islamic worlds since 1928, when the Egyptian Muslims Brotherhoods was established. Let alone that the study explains the way the Political Islamic Movements behave and deal with Arabic revolutions at the level of political changes.

The study presents a dismantling study of the discourse's shape of the Political Islamic Movements , and explains the level of harmony or contradictory with the results of Modernism like Democracy , Civil State, and Secularism. It shows the different opinion expressing tools and the shown political discourse toward establishing a religious state. The study also tries to remove ambiguities ,positive and negative sides, about the fact of Political Islam.

The study proves the hypothesis of the inexistence of the political theory in Islamic heritage as it proves that the Islamic heritage does not respond the standards of Modernism. So, it sees that what is known " Islamic State" is just a historical hypothesis.

The study presents many forms and recommendations regarding mixing the basics of the Political Islamic Movements in a modern political system that goes in parallel with the needs of the age.

الفصل الأول
خلفية الدراسة وأهميتها

1.1 المقدمة:

لقد أظهرت التفاعلات السياسية الأخيرة في عدد من الدول العربية وبالأخص دول الثورات العربية مثل مصر وتونس وغيرها من الدول مثل المغرب والكويت القوة الكبيرة التي تشكلها حركات الإسلام السياسي في تلك الدول وذلك من خلال قدرتها على تشكيل البديل القادر على تحقيق الانتصارات السياسية ما بعد ما عرف باسم الربيع العربي، والذي أطاح بأنظمة حكمت مواطنيها لعشرات السنين، ونشرت ثقافة التشكيك بقدرة القوى الإسلام السياسي على المشاركة في العملية الديمقراطية من جهة، و بنوايا تلك تجاه عدد من القضايا من أبرزها تداول السلطة والديمقراطية والدولة المدنية والنظرة إلى الأخر المختلف دينياً وسياسياً .

أعاد الربيع العربي الحديث عن مفهوم الدولة وهويتها بعد عقود من أنظمة ديكتاتورية صادرت الحريات ومنعت المواطنين من نقاش كل ما يتعلق بدور الدولة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولم تنتهي التفاعلات السياسية والتي تتحول أحيانا إلى صراعات دموية في إعادة النقاش حول دور الدولة ووظيفتها خصوصاً بعد وصول عدد من التيارات الإسلامية لسدة الحكم وأصبح النقاش محفزاً بعد ظهور مخاوف كثيرة من قبل فئات عديدة في المجتمعات العربية تتعلق بإمكانية مصادرة تلك القوى للحريات العامة والخاصة على حدٍ سواء إلا أن وصول قوى الإسلام السياسي إلى سدة الحكم في عدد من الدول والانقلاب عليها خصوصاً في التجربة المصرية، لم يلغ جدلية العلاقة بين حركات الإسلام السياسي والمشاركة السياسية، ولم تنزع الشك الذي لا يزال يراود الكثير من القوى حول نوايا ومواقف حركات الإسلام السياسي الحقيقية تجاه مفاهيم الديمقراطية والدولة المدنية والتعامل السياسي مع التوجهات الفكرية والسياسية المختلفة وغيرها من القضايا التي تؤثر بشكل مباشر في النسيج الاجتماعي في أي مجتمع من المجتمعات، حيث لا زالت حركات الإسلام السياسي أمام اختبار إثبات بأنها لا تتخذ

من أطروحات الديمقراطية والتعددية والتداول على السلطة ذريعة للوصول إلى السلطة وإلغاء الآخر لاحقاً من خلال "تسييس الديني، وتقديس السياسي، لخدمة مصالحها الحزبية.

على الرغم من التخوفات التي يرى الباحث بانها إرثاً شرعياً لا زال يواكب العديد من القوى الليبرالية والعلمانية والمواطن العادي ايضاً، حول نوايا قوى الإسلام السياسي وقدرتها على بناء نموذج ديمقراطي في الحكم، والناتجة عن المكنون النفسي المتراكم تجاه القوى نتيجة لاستخدام خصومها مختاف الأدوات، من وسائل إعلام وغيرها من مؤسسات المجتمع التي وجهتها من خلال استئثارها بالسلطة طوال الفترة الماضية، والتي رسمت صورة نمطية لتلك

القوى قائمة على السلبية والانتهازية وتسيس المقدس لخدمة اهدافها الحزبية من جهة، أو من خلال ممارسات تلك القوى ومواقفها وسلوكياتها الكثير من الاحيان لأسلحتها الدينية أمام خصومها السياسيين لتحقيق اهداف دنيوية استطاعت من خلاله تحقيق مكاسب سياسية كبيرة.

إلا أن ذلك لا يلغي حقيقة أن حركات الإسلام السياسي في العالم العربي والإسلامي استطاعت أن تفرض حضوراً متجدداً في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية في البلاد العربية المعاصرة، كفاعل كبير في صوغ مشهدها العام وفي توليد ديناميكيات جديدة فيها، بحيث لم يعد من الممكن التعبير الموضوعي عن حالة الحراك السياسي بمعزل عن حركات الإسلام السياسي، سواء كان ذلك من خلال قدرتها على تحريك الجماهير وتوجيهها، أو من خلال قدراتها على المنافسة والفوز والانخراط في العملية الديموقراطية كما حدث مع العديد من حركات الإسلام السياسي سواء كان ذلك في تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا أو حركة حماس في غزة وحزب حركة النهضة التونسية، ومن خلال التقدم ايضا في الانتخابات والتي جرت في عدد من الدول العربية مثل المغرب والكويت، وهو الأمر الذي يؤكد بأن حركات الإسلام السياسي وإن كانت مغيبة عن صناعة القرار السياسي من خلال المجالس النيابية أو صعودها إلى دفة القيادة كما حصل مؤخراً في تونس

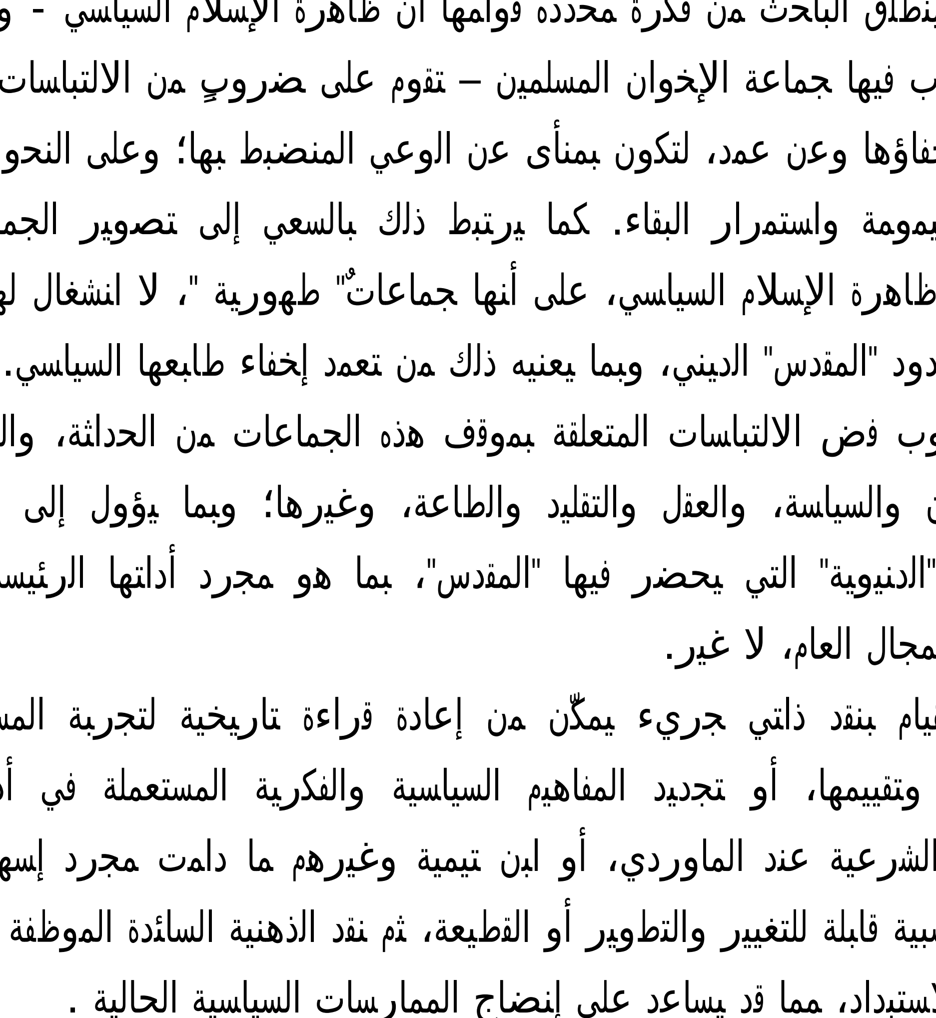
ومصر، إلا أن ذلك يعود الى طبيعة الأنظمة الشمولية في المنطقة العربية التي غيبت مختلف القوى المعارضة لسياستها بما فيها حركات الإسلام السياسي.

إذا كانت مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية والعلاقة مع الآخر من المواضيع الكلاسيكية والتي اشبعت درساً وتمحيصاً الشيء الذي يطرح سؤال القيمة المضافة من رصدها، وهو ما سيجعلنا نفضل مقاربة مجمل هذه المفاهيم والإشكالات من خلال أطروحات العمل السياسي في الفكر الإسلامي، كمدخل لرصد رؤية القوى الإسلامية للعمل السياسي، ومن ثم الديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية وغيرها.

هناك عوامل موضوعية وراء الاهتمام بقضية علاقة التيارات والحركات الإسلامية بالديمقراطية ومفهوم الدولة المدنية، فقد اصبح الموضوعان بؤرة اهتمام الواقع و الفكر العربيين، فالدعوة إلى الديمقراطية وما تعنيه من مفاهيم وأسس تقوم على التعددية والمواطنة أصبحت شاملة وكاسحة إلى مناطق وعقول لم تكن تر بها قبل ذلك. فقد أصبحت الحركات الإسلامية رقماً سياسياً صعباً لا يمكن تجاوزه وأظهرت قدرة على التعبئة والحشد في ظروف خاصة رغم انعدام البرامج المفصلة والواقعية. فقد أصبحت الأكثر حضورا و نشاطا في المجال السياسي وخصوصا في مرحلة التحولات الديمقراطية (ثورات الربيع العربي) 2011.

شاهدنا كيف وصلت تيارات "دينية سياسية" إلى الحكم، أو المشاركة فيه في العالم العربي مع الأحداث التي أطلق عليها اسم "الربيع العربي"... ونشاهد اليوم كيف أن هذه التيارات " الدينية السياسية " تحاول إضفاء الصبغة الدينية على نظام الحكم بمنطق الأغلبية الانتخابية، في الوقت الذي تبدو فيه عاجزة عن إعادة بناء الدولة، وتحديث المؤسسات والحياة العامة.

بسبب عدة تحديات منها: عدم القدرة على التحول من المعارضة إلى الحكم، ومن التنظير والإيديولوجية إلى الممارسة وتحدي الحريات الدينية، خاصة حرية المعتقد وتعريف الدولة المرتكز على مبدأ المواطنة ومبدأ فصل السلطات. حيث عاد السؤال بقوة إلى الواجهة من جديد حول الدين وعلاقته بالسياسة والدولة الدينية والدولة المدنية.



وينطلق الباحث من فكرة محدده قوامها أن ظاهرة الإسلام السياسي - وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين – تقوم على ضروبٍ من الالتباسات التي يجري إخفاؤها وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها؛ وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ" طهورية "، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني، وبما يعنيه ذلك من تعمد إخفاء طابعها السياسي. ومن هنا، وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة، وغيرها؛ وبما يؤول إلى إبراز طبيعتها "الدنيوية" التي يحضر فيها "المقدس"، بما هو مجرد أداتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

القيام بنقد ذاتي جريء يمكّن من إعادة قراءة تاريخية لتجربة المسلمين السياسية وتقييمها، أو تجديد المفاهيم السياسية والفكرية المستعملة في أدبيات السياسة الشرعية عند الماوردي، أو ابن تيمية وغيرهم ما دامت مجرد إسهامات بشرية نسبية قابلة للتغيير والتطوير أو القطيعة، ثم نقد الذهنية السائدة الموظفة للدين لتبرير الاستبداد، مما قد يساعد على إنضاج الممارسات السياسية الحالية .

إن سيادة العمل التنظيري ومحدودية التجديد الفكري لميدان السياسة الشرعية، ظل أحد أكبر نقاط ضعف القوى الإسلامية عموما الإصلاحية على وجه الخصوص، ويمكن أن نعمم هذه الملاحظة على مجموع الإنتاج الفكري والسياسي للحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي، التي لم تتمكن من الإجابة عن سؤال لماذا لم تؤد الممارسة السياسية طوال التاريخ العربي الإسلامي، إلى تطوير النظرية السياسية للحكم في الإسلام وإنضاج الممارسة السياسية، ودفعها إلى أشكال ومؤسسات أكثر فاعلية واستقرارا؟

2.1 أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة كونها تحاول معالجة موضوع في غاية الأهمية خلال هذه المرحلة (مرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي والتي ساهمت في تولي الجماعات الإسلامية الحكم في بعض الدول العربية مثل تونس ومصر) وهو الجماعات الإسلامية والحكم في البلاد العربية.

وبالتالي فإن أهمية الدراسة تشمل محورين أساسيين هما الأهمية العلمية/ النظرية والأهمية العملية.

الأهمية العلمية:

أتسمت المعالجة العلمية للإشكالات الفكرية الدينية السياسية خلال هذه المرحلة (السياسية والاجتماعية) الحرجة التي تمر به امتنا العربية والإسلامية، بمحدودية وندرة الدراسات العلمية الرصينة التي ترصد هذه الظاهرة وتحللها تحليلا علميا بحيث يسهل فهمها واستيعابها من قبل العامة والخاصة ومن هنا تحاول هذه الدراسة سد هذا النقص في المكتبات العربية قدر المستطاع.

الأهمية العملية:

تتجلى الاهمية العملية لهذه الدراسة من التحليل التفكيكي لفكر وسلوك الحركات الإسلامية وتقديم التوصيات والنتائج المرجوة لدمج هذه البنية الحركية في إطار نظم سياسية حداثية تستجيب لمتطلبات العصر، وتخضعها مستقبلاً لمناهج العلوم الاجتماعية كعلوم و مناهج تقدم نظرة واقعية للمستقبل (التأسيس للدراسات المستقبلية) .

3.1 أهداف الدراسة:

تحاول الدراسة تحقيق مجموعة من الأهداف لعل أبرزها ما يلي:

إظهار موقف حركات الإسلام السياسي من عدة قضايا سياسية وفكرية داخل المجتمعات العربية وأهمها الموقف من الديمقراطية والدولة المدنية ومشاريع الإصلاح والحداثة السياسية.

إزالة الالتباسات حول حقيقة ظاهرة الإسلام السياسي بجوانبها الايجابية والسلبية.

تحليل جدلية وإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، وبيان نقاط التنافر والتصادم والصراع والتنافس والالتقاء بينهما.

بيان وتحليل أهم التحديات والفرص التي تواجه حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية .

4.1 أسئلة الدراسة:

تتضمن الدراسة مجموعة من القضايا والأسئلة التي تحاول الإجابة عليها وصولا لتحقيق أهداف الدراسة.

من ابرز تلك التساؤلات:

1. لماذا تتسم الخطابـات الـسياسية للإسـلاميين بغلبـة الجدليـة والانفعاليـة والإيديولوجية التنظيرية على حساب المشاريع الواقعية التي تحقـق للـشعوب مطالبها ؟
2. ما هي مرجعية الإسلام السياسي في القضايا الخلافية مثل شكل الدولة والديمقراطية ومفهوم والعلمانية ... الخ ؟
3. هل من الممكن في حال وصول الإسلاميين للسلطة بواسطة الديمقراطية ان يتشكل لدينا دكتاتورية الأغلبية ؟
4. ما مدى إدراك حركات الإسلام السياسي لدور الثقافة السياسية في عملية البناء الديمقراطي للمجتمعات العربية ؟
5. هل تجاوز خطاب حركات الإسلام السياسي في المرحلة الراهنة اختلالات وانحرافات الأنظمة السياسية العربية السائدة (التكفير، الإقصاء، التخوين، العنف، الرأي الواحد) ؟؟
6. هل تستطيع حركات الإسلام السياسي بناء دولة إسلامية تختلف في أساسها عن الدولة المدنية الحديثة ومفاهيمها الأساسية مثل (الديمقراطية، العلمانية، المشاركة السياسية والتداول السلمي على السلطة) ؟

5.1 مشكلة الدراسة:

يرى كثير من الدارسين لفكر حركات الاسلام السياسي ان هذا الفكر يحاول ان يقدم طرحا شموليا للدين الاسلامي، وان هذا الدين يحتوي كافة الإجابات على الأسئلة المطروحة، وبالتالي يستطيع هذا الدين ان يحكم ويدير الدولة وهو بذلك يعتبر بديلا عن كافة النماذج المستوردة خصوصا مشروع الحداثة الغربية باعتباره النموذج المهيمن في الوقت الراهن .

وعليه فقد جعلت حركات الإسلام السياسي برنامجها على أساس الهوية الإسلامية واستهداف الدولة (السلطة) بالرغم من بدء جماعة الإخوان كجماعة تستهدف العمل الاجتماعي إلا أنها سرعان ما تسيست واتجهت للانغلاق لتصبح طائفة ذات بعد شمولي حديدي.

6.1 مناهج الدراسة:

نظرا لتعدد وتشابك جوانب موضوع الدراسة فإن الباحث سيستخدام عدد من المناهج للإلمام أكثر بمختلف تلك الجوانب وصولا في النهاية الى اهداف الدراسة. حيث سيتم استخدام المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي والمنهج الفلسفي .

المنهج التاريخي :

يعتبر المنهج التاريخي من اعرق واقدم المناهج و الاقترابات المستخدمة في البحوث العلمية .

ويسعى هذا المنهج للوصول إلى الحقائق والمعرفة العلمية عن طريق العودة للسوابق والأحداث التاريخية لاستلهام الدروس والعبر منها في محاولة لتفسير الواقع ومن ثم التنبؤ بالمستقبل. وبناء على ذلك نهدف من استخدام هذا المنهج الى تحليل بنية الخطاب الديني لحركات الاسلام السياسي، سواء المفاهيم المستخدمة في تلك الخطابات وتطورها ومقارنتها بالفترات الزمنية السابقة .

يساعدنا هذا المنهج بالكشف عن الأصول الحقيقية للنظريات والمبادئ العلمية وظروف نشأتها، بمعنى إخضاع الفكر السياسي للإسلاميين للتحليل باعتباره منظومة فكرية تستحضر المقدس (مرجعية شرعية دينية) أي فهما ماضوياً

للإسلام من المهم دراسة تطور المفاهيم وتحليل الخطاب، والمزج بين تحليل الخطاب والوعي بالتاريخ والسياق المقارن وصيرورة الفكر فيه، مع أهمية مد خطوط المقارنة بين آفاق مختلفة لانساق فكرية اخرى لمعرفة اين يقف فكر ما من الفكر العالمي في لحظته التاريخية .

المنهج الوصفي / التحليلي :

يتم استخدام هذا المنهج من أجل تحليل المنظومة الفكرية ومواقف وآراء وسلوكيات حركات الإسلام السياسي في مراحلها المختلفة، ومدى اقتراب وابتعاد البناء المعرفي لتلك الحركات من قيم الحداثة وتجلياتها التطبيقية كالديمقراطية والدولة المدنية.

نميل إلى استخدام هذا المنهج العلمي في ظل وجود معرفة مسبقة ومعلومات كافية حول الظاهرة (موضوع الدراسة) ، لغايات تحليلها وتفسيرها.

المنهج الفلسفي :

إن هذا المنهج يستند إلى الفلسفة السياسية القائمة على دراسة الواقع في ما هو كائن، وصولا إلى ما يجب أن يكون من قيم وصفات مثالية، ولذلك فان الطروحات الفلسفية السابقة والحالية هي مبادئ وقيم ايجابية اتفق عليها، ويمكن الاستعانة بها في البحوث السياسية لتقويم الحالات السياسية رغبة في تطوير ما هو قائم منها.

إن عالم أو فضاء خطاب حركات الإسلام السياسي ليس مساحة مغلقة وخاصة، أنها مساحة فكرية تتحرك فيها رؤى تتفاعل بعض جوانبها مع منظومات فكرية متنوعة، محض الرفض أو التوفيق في الجدل الفكري عملية تؤدي إلى تفاعل الأنساق والمفاهيم، السؤال المهم كيف يمكن تحقيق التعايش الخلاق بين تلك المنظومات، و إدارة مساحات الاختلاف المزمن ؟؟

7.1 فرضيات الدراسة:

النظرية السياسية في الإسلام (التراث الإسلامي) نظرية وضعية لم يؤسسها النص (الدين) بل أنشأها التاريخ، وهذه النظرية لا تستجيب لمعايير الحداثة السياسية.

خطاب " الدولة الإسلامية " الذي تمركز حوله المشروع الحركي الإسلامي يدور حول النموذج المثالي وما انتجته المنظومة التراثية المرجعية في مسألة الدولة، دونما تطوير دلالي يذكر لجملة المفاهيم السياسية الحداثية والمتغيرة في عالم شديد التعقيد كعالمنا المعاصر.

لم تتح للإسلاميين في ظل الانظمة التسلطية العربية مجالاً لاختبار فرضية " الدمج و الاعتدال مقابل الاقصاء والتشدد " وهي فرضية ثبتت صحتها عملياً في تجارب سياسية عديدة، فحركات الإسلام السياسي كغيرها من التعبيرات المحافظة والمؤدلجة، يمكن إخراجها عن سياقها الأيديولوجي المغلق، وترشيد سلوكها السياسي في ظل أنظمة ديمقراطية تقبل بإدماج المعارضة في صميم بنيتها، وتوليد ثقافة الاعتدال والمواطنة.

مقولة الدولة الإسلامية، عدا على أنها " فرضية تاريخية "، هي ليست جزءاً من الإسلام كدين وعقيدة، وتشهد الوقائع إن المسلمين امتلكوا أكثر من نموذج مثالي وتقاتلوا حوله، وفي شهادة الشهرستاني ابلغ ما قيل في هذا الأمر في كتب الملل و النحل " إن أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة "

8.1 مفاهيم الدراسة:

1.8.1 الثيوقراطية:

تترتب كلمة ثيوقراطية من كلمتين هما " ثيو" وتعني الدين "قراطيه" وتعني الحكم، وعليه فأن الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطته أو بالأحرى شرعيته مباشرة من الإله.

وهي نظرية بالسلطة، أوسع من الحكم الديني، وأساسها إرجاع الحق في ممارسة السلطة إلى كونه حقاً ألهياً، ويرتبط مباشرة بالإرادة الإلهية، وقد سيطرت

هذه النظرية على أوروبا في العصور الوسطى، وأعطتها الكنيسة المسيحية دعماً شرعياً، بناء على تأييد أعلام المسيحية كالقديس بولس والقديس بطرس (العلام، 2014، ص43).

تتلخص الفكرة العامة للثيوقراطية التي تجمع في أطارها ثلاث نظريات فرعية، في موضوع السيادة ومصدرها، فتضع للسيادة مصدرا واحدا فقط، هو ا وهذه النظريات هي:

1- الطبيعة الإلهية للحاكم: وهي أولى النظريات الثيوقراطية، أذ يعود ظهورها إلى الحضارات القديمة، في روما وايران ومصر والصين واليابان، وتتخلص النظرية في تقديس الامبراطور أو ملك، باعتباره الاله نفسه أو مظهر الاله أو أبنه أو ربيبه، وأنه صاحب سيادة وسلطه مطلقتين (عبدالفتاح، 1994، ص 253).

2- الحق الالهي غير المباشر: وظهرت بعد المسيحية، فلم يعد للحاكم طبيعة الهية، بل أنه أنسان أختاره ا واصطفاه ومنحه السيادة والسلطة على البشر وبذلك فهو صاحب سلطة مطلقة أيضا، لأنه يحكم بإرادة الهية ويستمد سلطته من ا ، وقد اعتنقت الكنيسة المسيحية هذه الفكرة، واستطاعت من خلالها بسط نفوذها وسلطتها على أوروبا، وان كان الامبراطور والملك أو الامير هو الذي يحكم في الظاهر.

3- الحق الالهي غير المباشر: وقد ظهرت في أعقاب الصراع بين الكنيسة المسيحية وملوك أوروبا وهو ما دفع بعض المفكرين السياسيين، ومن أبرزهم القديس توماس الإكويني، إلى القول بأن ا يختار الحاكم بواسطة الشعب، أي أن الإرادة الإلهية تدخل لتختار الامبراطور أو الملك، ولكن ليس بشكل مباشر بل من خلال اختيار الشعب له بتوجيه الهي، وهذه النظرية تتمسك بالفكرة للثيوقراطية، ولكنها تحاول أن تعطي لنفسها مظهرا ديمقراطيا (عبدالفتاح، 1994، ص254) .

والنتيجة التي تخرج بها كل هذه النظريات تتخلص في أن الحاكم الثيوقراطي هو الحاكم المطلق، وأنه غير مسؤول أمام أي أنسان أخر ولا أي مجلس ولا الشعب

نفسه، وأنه يقف فوق القانون، ولا يقبل النقد والاعتراض والنصح، لأنه يحكم بإرادة الهية.

هذا بالنسبة الى تاريخ هذه النظرية، أما بخصوص تحولها الى الحضارة الإسلامية فيمكن القول أن بداياتها عرفت منذ الدولة الأموية، فلقد كان الخليفة يطلب قبل وفاته مبايعة ولي العهد بأن يكون الخليفة بعده، على أن هذه المبايعة لم تكن في الواقع بحرية أنما كان الإكراه فيها أغلب، وقد كانت هذه العملية تبرر بأن ما يفعله الخليفة هو جزء من مشيئة ا بناء على نظرية الحق الالهي التي تقول بأن ا يختار من يشاء للممارسة السلطة فالحاكم يستمد سلطته من ا لذلك تعلو إرادته إرادة المحكومين (متولي، 1977، 285) .

أما حديثا كان أبو الاعلى المودودي في كتابة " نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون أول من قال بأن النظام السياسي الاسلامي هو نظام ثيوقراطي، وأطلق عليه "الثيوقراطية الإسلامية" بعد أن قارن بين النظام الاسلامي والثيوقراطية المسيحية في أوروبا، من منطلق اشتراكهما في كونهما نظامين إلهيين، ولكنه من أجل تنزيه النظام الاسلامي من استبداد ابتدع مصطلحا جديدا أطلق عليه (الثيوقراطية الديمقراطية)، أو الحكومة الإلهية الديمقراطية (العلام، 2014، 45) .

2.8.1 الخلافة:

هناك من عد الماوردي أول المعرفين لمفهوم الخلافة بحسبه إياها حارسة للدين " موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا " (الماوردي، بتوسط بلقزيز، 2006، 29).

ومن المعاصرين من ذهب المذهب نفسه، ومنهم رشيد رضا الذي يصبغ عليها طابعاً حديثاً بقوله :"الخلافة، والامامة العظمى وإمارة المؤمنين، وثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا " (رضا، التوسط نفسه، الصفحة نفسها) .

وحديثا أيضا، لقي موضوع الخلافة الكثير من النقد فهناك من نفى عنها أن تكون نظرية في الدولة، ولا في الحكومة، بل مجرد نظرية في الحاكم الذي يختزل

في الواقع وفي الذهن السلفي مضمون الدولة والحكومة . فالفكر الإسلامي التقليدي الذي لم يعرف المجتمع كمفهوم سياسي، ولم يعرف فكرة الدولة في ذاتها أي دولة ككائن اجتماعي مجرد وغير موصوف، ولم يعرف فكرة الحكومة المتمايزة في الدولة وعن الحاكم معا (ياسين، 2009، 110) .

فضلا عن ما تعرضت له الخلافة خلال قرون من محاولات أضفاء المشروعية على عشرات الخلافات والدولة الاسلامية ، فالممارسة التاريخية المفرزة لنظام الخلافة الاسلامي قد تشكلت من أقامه الامويين لحكم سلالي مبني على وراثة العرش. وأحداث العباسيين لمنصب الوزراء وأقامتهم لملكية ثيوقراطية تحكمية ومطلقة، وظهور السلطنة كولاية مستقلة عن الخلافة مع أتساع الإمبراطورية الاسلامية، والكل ضمن نموذج تاريخي ملموس حلت فيه السياسة الشرعية كأسس للحكم، وصارت الخلافة مبررا للمعارضة والحكم. وهي قائمة على بيعة رضائية، بل على بيعة مقرونة بالقوة والغلبة أو النسب الشريف، بحيث أنتهى التطور التاريخي للخلافة الإسلامية الى فرز نموذج تاريخي ملموس يعتمد الخلافة الوراثية، رغم عدم وجودها في النموذج القرآني النبوي، والقوة العسكرية كوسيلة حاسمة في أغلب الحالات للحكم رغم عدم تبني أي احد لها، واذا كانت الامه هي التي تختار الخليفة، فأن الاختيار قد كان عمليا من صنع النخبة التي كانت تختار فردا من الأسرة المالكة أو من المالكين لقوة مقنعة، والبيعة كعمل وكعقد شكلي كانت تضفي المشروعية على اختيار النخبة، بل أنها كانت أحيانا عقد مساومة أو إذعان، وأحيانا أخرى جزئية، لان جزءا كبيرا من القبائل لا يبايع الخليفة أو السلطان الا بعد سنوات. ومع عدم توفر هذا الأخير على سلطة تشريعية في النموذج الاصلي للخلافة، فقد أضاف تاريخيا الى سلطته التنفيذية سلطة تشريعية قائمة على تأويل وتطبيق الشريعة أو ما يعرف بالسياسة الشرعية ، بحيث صار الخليفة يمارس سلطة مطلقة (ياسين، 2009، 145).

3.8.1 الشورى:

يكاد ينعقد أجماع فقهاء الإسلام، وبالتحديد داخل المذهب السني، على أن الشورى هي أهم ركائز الحكم في الإسلام، وان مبادئها وأسسها هي ما يجب أن تقوم عليه " الدولة الإسلامية ".

ويرجع الفقهاء الذين تصدوا إلى التنظير في المجال السياسي، وجوب قيام الحاكم الإسلامي بمشاورة الأمة بأمور الحكم. فالشورى عند السنة تعني مشاورة أهل الرأي في الأمر وإتباع رأيهم، ويقابلها الانفراد والتسلط بالرأي. وقد أستند الفقهاء في قولهم بوجوب الشورى على القرآن والسنه النبوية (العلام، 2014، 33).

فالشورى في اللغة هي: المشورة، والمشاورة: أستخرج الرأي، يقال شاورته في الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة (ابن منظور، دون تاريخ، 437) .

والشورة، والشارة: الحسن والهيئة، يقال شار الرجل، أذا حسن وجهه، وشار العسل:

أستخرجه واجتناه من مواضعه، وشار الدابة: عرضها للبيع كأنه من الإظهار والاستخراج. ابن منظور: لسان العرب، المادة (4/ 437)، دون تاريخ).

أما في الاصطلاح: فقد ذكر الراغب الأصفهاني أنها " أستخرج الرأي، بمراجعة البعض إلى البعض " (الاصفهاني، 1972، 273). وهو الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما عنده، وقال الطاهر بن عاشور:"هي ان قاصد عمل يطلب ممن يظن فيه صواب الرأي والتدبير، وأن يشير عليه بما يراه في حصول الفائدة المرجوة من عمله (بن عاشور، 1988، 112) .

وعرفها جابر الأنصاري – من المعاصرين - بقوله " هي استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها " (الأنصاري، 1996، 4) فمن الواضح أن التعاريف السالفة تتفق على معنى واحد للشورى وهو المتمثل في قيام الشورى على تبادل الآراء، للتوصل الى الرأي الصواب .

أذا خرجنا من دائرة المعاجم والتحديدات اللغوية والمصطلحية والموضوعية، فكيف نظر الفكر الاسلامي المعاصر لمفهوم الشورى ؟؟

فالشورى تندرج عند راشد الغنوشي ضمن أصول الدين فهي "ليست حكما فرعيا من أحكام الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية للعباد ....، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمه، ونهووضها بأمانة الحكم" (الغنوشي، 1992، 109) .

وهو المنحى نفسه الذي أتخذه حسن الترابي بتأكيده أن "الشورى في الاسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع .

فمن عقيدة التوحيد اسلام الربوبية والحكم والسلطة . والايمان بأن البشر سواسيه في العبودية . وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى ... أذ يصبح الناس قاطبه هم المستخلفون على الناس قاطبة هم المستخلفون سلطه الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة ...فمبدأ حاكمية ا المطلقة.

واستخلاف البشر على الارض، وما أتاهم من حرية وقوة يمارسون به سلطاناً على الأشياء والناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحرارا سواسية لا يقومون الا بالشورى. وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعلية المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً (الترابي، 1995، 73-74) .

ويعرف بسام عطيه الشورى بأنها :" استطلاع ومعرفة رأي الأمه أو من يمثلها في القضايا التي تخصها بمجموعه أو فئه منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة والمجمع عليها أجماعا له صفة التأييد " (عطية، 1996، 11).

4.8.1 الحاكمية:

مثلما أختلف الفكر الإسلامي في العديد من المفاهيم، فأنه أختلف كذلك في مفهوم الحاكمية، فلم يقتصر بعض الكتاب الإسلاميين على أن ا هو المشرع، سواء أكان ذلك عن طريق القرآن أم السنة، ولكنهم ذهبوا الى أبعد من ذلك حين فسروا شعار الخوارج المشهور " لا حكم إلا ا " بأنه ينطبق على الحكم والسلطة

في أتساعها، مستدلين بقوله ا تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل ا فأولئك هم الكافرون) المائدة:44. أو (هم الظالمون) المائدة :45. أو (وهم الفاسقون) المائدة: 47 (العلام، 2014، 39) .

كان الفرعون الحاكم في مصر القديمة – في اعتقاده - صوره على الأرض، وكانت المحاكم عندما تصدر حكما ترفعه إلى الفرعون الذي كان وحده – وبصفته اللاهوتية – صاحب الحق في سلب الحياة من أي فد من رعاياه. وعندما كان الفرعون يصدق على الحكم، كان هذا الحكم – بالمعنى الحرفي-يعتبر "حكم ا " ويعد تنفيذه تنفيذا "لحكم ا ". من هذه الفكرة، ولأنه كانت للفرعون – في اعتقاد المصري القديم – صفه لا هوتيه، كانت أحكامه القضائية والسياسية على حد سواء، تعد أحكام ا ، بالمعنى الحرفي – وكانت الشرعية الدينية والقانونية أن تكون الحاكمية له وحده دون سواه، باعتبارها "حاكمية ا "، وقد نفذ هذا الفكر الى أوروبا بعد أن حضر يوليوس قيصر (120-44 ق م) الى مصر، واعتنقه، ومن ثم أراد أن يكون ملكا مؤلها أو ملكا ألها، له وحده الحاكمية، ولا حكم الا له باعتباره ألها – وكان ذلك هو السبب الحقيقي لثروة أصدقائه وابنه غير الشرعي "بروتس" واغتيالهم له (العشماوي، 1996، 50).

الحاكمية في اللغة: مشتقه من الحكم: وهو القضاء وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا أذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك وحكمت بين القوم أذا فصلت بينهم، فأنا حاكم وحكم، وحكمت: بمعنى منعت ورددت، ولهذا قيل للحاكم بين الناس حاكم، لأنه يمنع الظالم من الظلم. ومادة الحكم: من الإتقان، يقال أحكمت الشيء، إذا أتقنته، فاستحكم هو: وصار كذلك (الفيومي، 1997، 158) .

أما في الاصطلاح فتعني "أن مصدر الأحكام في الشريعة الإسلامية هو ا تعالى وحده"، إذ يجد مفهوم الحاكمية جذوره في كتب أصول الفقه، فقد ورد في كتب الأصول في مبحث الحاكم: " لا حاكم سوى ا تعالى، ولا حكم الا ما حكم به "الحاكم هو الشرع دون العقل " الحاكم لا خلاف أنه ا رب العالمين (الفيومي، 1997) .

يظهر جلياً أن اعتبار الحاكم هو الله كان هو القالب الذي أنصهر فيه مفهوم الحاكمية، أما على المستوى التطبيقي فلقد كان الأمويون هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام الى القران حين رفعوا المصاحف على أسنه السيوف زاعمين تحكيم كتاب الله في الصراع السياسي الذي نشب بين معاوية وعلي بن ابي طالب عقب وفاة عثمان بن عفان.

ثم توالى استعمال مفهوم "الحاكمية" عبر التاريخ لكن نجمه سيلمع مع الجماعات الإسلامية الحديثة ومنظريها، وفتحت سؤال لمن الحاكمية ؟ أعتبر المودودي أن المسالة يجيب عنها القرآن " بجواب قاطع واضح كل الوضوح، وهو أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فأنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الامر، ولا يستحق أن يكون الحاكم الاصلي إلا هو وحده. ومن اراد ان يفهم هذه الكلمة حق الفهم، فعليه أن يدرك أولا كلمة (الحاكمية) ومدلولها أدراكا تاما (المودودي، 1985، 18) .

لقد بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات المودودي وكتابات سيد قطب التي اعتبرت مكملة وشارحه لما كتب المودودي، ويكفينا هنا الوقوف على شرح سيد قطب لمفهوم " الألوهية " بوصفه " المفهوم المركزي الذي تتمحور حوله المفاهيم الثلاثة الاخرى"، حيث يعتبر أن أهم خصائص الألوهية - بل أولى هذه الخصائص – هو الحاكمية أو حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق تشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها الحياة . وكل من أدعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم (قطب، 1995، 15- 16) .

وتستند فكرة الحاكمية إلى فكرتين مركزيتين؛ هما: فكرة الاستخلاف والوحدانية."

فالاستخلاف لا يجعل الإنسان مالكا حقيقيا ولا مشرعا أصليا ولا حاكما لذاته، بل ترجع كلّ هذه الصفات إلى الله وحده، الذي ضمنها شريعته، وعلى الناس أن يتصرفوا بموجبها. أما مفهوم الوحدانية، فليس هو مجرد مبحث في علم التوحيد،

بل هو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الدولة الإسلامية، باعتبار أن الأرض كلّها ، وهو المتصرف الوحيد فيها " (الحاج، 2000، 196).

5 .8.1 الإسلام السياسي:

هو مصطلح سياسي وإعلامي وأكاديمي استخدم لتوصيف حركات تغيير سياسية تعتبر أن الإسلام ليس ديانة فقط، وإنما هو عبارة عن نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي يصلح لبناء مؤسسات دوله، أما بالنسبة إلى نشأته في الفترة الحديثة، فهو يعود إلى فترة ما بين الحربين العالميتين وبالتحديد سنة 1928 التي ظهر فيها تنظيم "الإخوان المسلمين" مع حسن البنا (عبد المجيد الشرفي 2014، 54) .

بعض المفكرين الإسلاميين يرفضون هذا المصطلح الاسلام السياسي ويعتبرونه تطبيقاً لخطة وضعها خصوم الإسلام من أجل تفتيته وتجزئته بما يتوافق مع مصالحهم وأهدافهم ليغدو إسلامات متعددة مختلفة.

حيث يرى الشيخ يوسف القرضاوي أن مصطلح الإسلام السياسي مرفوضا كونه جزء من مخطط وضعه خصوم الإسلام، لتفتيته وتقسيمه جغرافيا أو تاريخيا أو مذهبيا، فهنالك الإسلام الثوري، والإسلام الرجعي أو الراديكالي، والكلاسيكي اليميني، والإسلام اليساري والإسلام المتزمت، والإسلام المنفتح، مشيراً الى أنه ليس هناك سوى إسلام واحد هو إسلام القرآن والسنة (السيد، 1995، 43) .

وهناك من المفكرين الإسلاميين من يحرم المصطلح حيث يقول المفتي عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف في إجابة إن كان هناك إسلام سياسي وإسلام غير سياسي وما هو مفهوم الإسلام السياسي:

" أن هذا المصطلح يندرج في إطار أخذ جزء من الإسلام وترك الآخر منه وهو كفر با تعالى لأن الدين الإسلامي هو دين واحد يشمل العبادات والمعاملات بما فيها قضايا الحكم والسياسة " (اليوسف، 2008، 7).

فيما يرفض المستشار محمد العشماوي في كتابه " الإسلام السياسي " الخلط بين الدين والسياسة حيث يرى فيه تسييس للدين وتديين للسياسة، مشيراً بأن هذا

الأمر قد فرق المسلمين وجعلهم يستخدمون الآيات القرآنية وفتاوي فقهاء الأنظمة لتبرير ممارساتهم القمعية ضد مواطنيهم سواء كان ذلك من خلال الأنظمة السياسية قبل إلغاء الخلافة الإسلامية أو على يد الحركات التي استخدمت الدين فيما بعد (العشماوي، 1996، 22).

وهو الأمر الذي يؤكده محمد عمارة في كتابة " الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي": والذي يرى أن اختزال المفهوم في موضوع العمل بالسياسة يعرضه لشبهة اختزال الإسلام بالسياسة (عمارة، 2003، 5).

هناك عدد من المفكرين الذين تعاملوا مع المفهوم باعتباره قد أضحى امرا واقعا فرض نفسه وبالتالي لا بد من تحديده وتعريفه ليسهل مفهوم المقصود عنه.

يعرف رضوان السيد الإسلام السياسي:

بأنه " تلك الحركات التي تصرح بهدف معلن هو السعي بشتى الوسائل لإقامة هذه الدولة الإسلامية والتي تمتلك بنية تنظيمية علنية أو سرية وتحظى بدعم جماهيري يختلف من قطر وآخر من ناحية أخرى من حيث الحجم والفاعلية لكنه صالح لأن يتخذ أساساً لإقامة النظام الإسلامي المنشود (السيد، 1995).

هناك ملاحظتان في تعريف رضوان السيد للإسلام السياسي أولاهما ضرورة وجود حركة أو تنظيم سياسي لها هدف معلن هو إقامة الدولة الإسلامية، وثانيهما هو استخدام مختلف الوسائل لتحقيق ذلك الهدف، إلا أن الكثير من حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي بما فيها حركة الإخوان المسلمين المصرية التي أستطاع مرشحها محمد مرسي ان يفوز بانتخابات الرئاسة المصرية، قد اعلنت قبولها بمبدأ الدولة المدنية التي تتعارض بشكل كبير مع أسس الدولة الدينية، وبالتالي فإن اعلان السعي نحو تأسيس دولة اسلامية قد استخدم من قبل تلك الحركات من أجل الصعود الى السلطة، ومن ثم الانصياع لمتطلبات السلطة والتزاماتها الداخلية والخارجية التي تختلف كثيرا عن الخطاب الشعبوي المعد لتعبئة الجماهير والحصول على أصواتهم، بما في ذلك استخدام عنصر الدين وما يحمله من قوة لما يشكله من نقاء في الوعي الجمعي للشعوب الإسلامية، والملاحظة الأخرى هي أن السيد يبيح استخدام كافة الوسائل لتحقيق التغيير دون استثناء الوسائل العنفية.

ويشير محمد ظريف بآن حركات الإسلام السياسي تلتقي بثلاث خواص وهي:

1- بأنها جميعا تعطي الأولوية لمسألة السلطة سواء بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، وهي بهذا قد أحدثت قطيعة مع الإسلام السني الذي كان يوصي بضرورة الخضوع ع للحاكم ولو لم يلتزم أحكام الشرع حفاظاً على وحدة العقيدة.

2- ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية، ويرى أن البديل يتمثل في إقامة دولة الخلافة الإسلامية المحتكمة إلى العقيدة.

3- تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية، وتتخطى حدود التنظير والدعوة إلى تأسيس تنظيمات تؤطر دعوتهم كأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب، حيث يرى محمد ظريف بأن المزواجة بين التنظيم والتنظير هي التي تمنح حركات الإسلام السياسي ديناميكية (ظريف، 1992، 5).

ويعرف راشد الغنوشي الإسلام السياسي بالقول: " أقصد بحركة الإسلام السياسي، أن نعمل على تجديد فهم الإسلام، أيضا هذا النشاط الذي بدأ في السبعينات والذي كان ينادي بالعودة وإلى أصول الإسلام، بعيدا عن الأساطير الموروثة عن التمسك بالتقاليد" (الغنوشي، 1991، 34).

المختلف في فهم راشد الغنوشي وهو مؤسس حركة النهضة الإسلامية في تونس للإسلام السياسي هو طرحه لفكرة التجديد، التي تتخطى حدود التقاليد الموروثة نحو إطلاق الفكر والإبداع البشري وتحرير العقل الانساني من الأساطير السلبية، إذ أن الدين الاسلامي يحمل قدرة هائلة على الارتقاء بالبشرية وبحياة المواطنين وحقوقهم إذا تم استثمار بما يحقق خدمة البشر، لكن حينما يتم تحويلة الى خدمة دنيا العشرات فأنه يتحول الى عكس ذلك، وبالتالي فإن القراءة التجديدية للدين بما يتوائم مع معطيات العصر وتحدياته وخدمة البشر والمواطنين هي واجب فردي وجماعي للأفراد والدول (بورغا، 1992، 13) .

وهو الأمر الذي يعبر عنه الدكتور مصطفى محمود في كتابه " الإسلام السياسي والمعركة القادمة " من خلال دعوته لتقديم قراءة تجديدية للدين تستخدم

أسلحة العصر الحديث في تشكيل رؤاها لمختلف قضايا العصر برؤى إصلاحية حضارية تقدمية تهدف إلى تحقيق تقدم في حياة المواطنين وليس الوصول إلى الحكم حيث يقول " .....وهو لا يريد أن يحكم بل يريد أن يحرر، وهو يريد أن يحرر أرضه المغتصبة، ويريد أن يحرر عقولا قام الآخرون بغسلها وتغريبها، ويريد أن يسترد أسرته وبيته، بالكلمة الطيبة والحجة والبيئة وليس بتفجير الطائرات وخطف الرهائن " (محمود، 1986، 32).

إذ تقوم رؤية مصطفى محمود بأن الإسلام السياسي يقوم على تشكيل رأي عام إسلامي فاعل بحيث يستطيع التأثير على صناع القرار من أجل انتهاج رؤاه التغييرية بالطرق السلمية.

فيما يعرف (فرنسوا بورغا) مصطلح الإسلام السياسي:

بأنه اللجوء الى مفردات الاسلام الذي تقوم به في بداية الامر الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من مظاهر التحديث الايجابية و التي تعبر عن طريق مؤسسات الدولة او في الغالب ضدها عن مشروع سياسي بديل لسلبيات التطبيق الحرفي للتراث الغربي (محمود، 1986).

1. 8 .6 الدولة الحديثة المدنية:

على غرار الاختلاف الحاصل حول أصل الدولة وظروف نشأتها في التاريخ القديم، فان الاختلاف ذاته انصب حول نشأة الدولة الحديثة؛ ففي حين يردّها بعضهم إلى تطور النظام الرأسمالي (كارل ماركس) تطور النظام الرأسمالي (كارل ماركس)، فإن بعضهم الآخر يرجع أسبابها إلى موجة الملَكية المطلقة المنفصلة عن الإمبراطورية الرومانية الآيلة للتّفتّت، وهناك من يركّز على الجوانب والقانونية لنشأة الدولة (فيبر). غير أن الذي لا شك فيه هو أن الدولة الحديثة جاءت نتيجة مسار فكري فيه وسياسي متعدد المشارب والتجارب، فمن الصراعات التي قامت بين العديد من الملكيات وبين السلطة البابوية في العصور الوسطى، إلى الإصلاح الديني البروتستانتي إلى الثورات الأوربية الحديثة، تشكّلت ملامح الدولة وتغلغَلت فكرتها داخل الفكر كما في الممارسة (العلام، 2014، 13) .

لقد تكونت الدولة الحديثة، عبر طرق متباينة، على غرار تكوين باقي الدول- الأمم، ويمثل لهذا، في القرن السابع عشر، بحالات في شمال أوربا وغربها، وتُبرز إيطاليا، في القرن التاسع عشر النموذج نفسه، ثم بعد ذلك ألمانيا. ونجد أن تكوين الدولة "في أوروبا الوسطى" قد تم في إطار الوجود المسبق لوعي وطني، وأدت صيرورة جلاء الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية إلى نشأة دول- أمم جديدة، وكانت هذه النشأة ناقصة بالنظر إلى كون الحدود الموروثة عن الفترة الاستعمارية نادرا ما تتطابق والوقائع الوطنية، واستمرت عملية تعدد الدول ونشأتها في الساحة الدولية بعد انزياح الإمبراطورية السوفياتية الذي أدى، عن طريق الانفصال، إلى تكوين دول / أمم مستقلة. ومن المفارقات أن الدولة / الأمة ـ وفي أوجِها باعتبارها شكلاً سياسّيا، حيث تتعدد الضغوط على القمة والقاعدة ـ تستدعي إجراء تغيير عميق (سافيدان، 2011، 11) .

ويؤكد جورج بوردو هذا المسار في نشأة الدول، حيث يعتبر الدولة من إنتاجات العصور الحديثة، وذلك بعد عدة تجارب سلطوية منذ المراحل البدائية (السلطة الثّاوية) إلى مأسسة السلطة المشخّصة (الحكم المطلق) وصولاً إلى الدولة في العصر الحديث(Georges Burdeau, 1970, p 30). فمن المؤكّد إذن، أن هناك مؤشرات سابقة قد ساهمت في بناء الدولة الحديثة، ففي الثغرات الكثيرة التي فتحتها أزمة نظام السيطرة الكنسية سوف تتكون قوى التغيير وتتخذ مواقعها، ومن هذه القوى "الحركة الإنسانية أو الإنسانوية " التي ظهرت منذ القرن الرابع عشر في مدن ايطاليا، بدعم من الأمراء والتجار الأثرياء المحبين للفن والأدب والباحثين عن الشهرة والمجد، بل ومن بعض البابوات أيضا، ولا تزال مدن فلورنسا وجنوى مليئة بآثار فن النهضة الإيطالية وتوجهات فنانيها ومفكريها الإنسانية، وقد أسهم الإنسيون بتوجّههم نحو الأدبيات اليونانية والرومانية القديمة في الخروج من سلطة المعرفة والرؤية الكنيسية والدينية عموما، ليعودوا - كما ذكروا هم أنفسهم- إلى النّهل من الموارد الأصلية للفكر والأدب الكلاسيكيين، أي ليعيدوا اكتشاف الإنسان وماهية نظمه الفكرية (الفلسفة مقابل اللاهوت) والسياسية (الدولة مقابل الكنيسة) التي طمستها لزمن طويل الفكرة الدينية والسلطة التيوقراطية.

وكانت هذه الحركة أول خطوة حاسمة في اتجاه بناء أسس التفكير العقلي الحديث، وإعادة النظر في قواعد تنظيم المجتمعات السياسية والاجتماعية". وساهمت الابتكارات العلمية (الطباعة) في نشر هذه الأفكار وسريانها داخل المجتمعات الأوربية، وهو ما جعل الفكر السياسي والفلسفي يطغى على الفكر الديني واللاهوتي، مما انعكس على الموقف من الامبراطوريات الكبيرة واِتّجاه الاهتمام نحو الكيانات القومية (غليون، 2007، 54).

وسيعرف الاهتمام بالدولة تحولاً جوهريّا إبان عصر النهضة، وخاصة مع نمو الفلسفة السياسية، وفي هذا المجال برزت كتابات "ماكيافللي" التي تمجد الدولة وتجعل منها صمام الأمان، وكذلك كتابات هوبز التي جعلت من الدولة ذلك الوحش الضاري الذي يفتك بكل أعدائه. وهذا الاتجاه الدولتي سيشهد تحضيره (من الحضارة) وأنْسنتَه بشكل كبير مع فلاسفة العقد الاجتماعي.

فرسالة «جون لوك» الثانية رامت الإجابة على الأسئلة التالية: كيف يتكون النظام السياسي ؟

وكيف تنشأ الدول؟ وإذا لم تكن جذور الدولة تمتد إلى أصول دينية، فكيف يا ترى أن نجد هذه الجذور؟. ولهذا يبدو لُوك أن الدولة قد تكون نشأت نشأة بشرية خالصة، مما حدا به حدو «هوبز» فافترض وجود «حالة الطبيعة» التي تسبق نشأة الدولة. ولكنّه، على خلاف هوبز، تصور أن الأفراد كانوا في هذه الحالة ينعمون بالحرية والمساواة، أي كانوا أحرارا متساوين، فليس لأحد بالطبيعة «حقوق أكثر مما لسواه. كما أن العقل الطبيعي علم الناس أنّه لا ينبغي لفرد أن يلحِق ضررا أو أذًى بغيره: لا بحياته ولا بحريته، طالما أنّهم جميعا متساوون ومستقلون - كانت هناك"شيوعية بدائية"، أعني ملكية مشتركة، فلكل فرد الحق في أن يحصل على أسباب عيشه مما تقدمه الطبيعة، لأن ا وهب الأرض للبشر هبة مشتركة عامة (عبدالفتاح، 2001، 228).

هذا المسار الفكري الداعم لفكرة الدولة والمستند على العقل والعلم، هو ما حفّز عالم الاجتماع السياسي الألماني «ماكس فيبر» بربط الدولة الحديثة بالعقلانية، وإن كانت الدولة الأوروبية الحديثة، في نظر فيبر، هي وحدها من تجعل من

العقلانية قيمتها الأساس، وفي هذا الصدد يقول «وبما أنّها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الأخرى، فيمكن أن نُعرّفها وأن نعرف معها الدولة الحديثة بأنّها العقلانية التامة الشاملة» (العروي، 2008 ، 75).

إذ يربط فيبر ربطًا مباشرا بين الدولة الحديثة وبين تعميم «العقلانية» وسيادتها، وهي التي فسر من خلالها جميع الأحداث والتحولات الكبرى في التاريخ الأوروبي الحديث، من إرهاصات النهضة إلى الثورة الصناعية والإصلاح البروتستانتي وظهور المدن الكبرى وتبلور فكرة القانون حتى كتابة الموسيقى . لقد تمت عقلنة الحياة في العلم التجريبي والاقتصاد والتنظيم الإداري (تبلور البيروقراطية بالمعنى الجديد للكلمة) وفي التعليم والهندسة المعماريين والفن (ياسين، 2009، 11) .

إن أهم ما يقرّه الفكر السياسي للدولة باعتبارها وظيفة، هو ما يتعلق بضمان حقوق الإنسان

وبالأخص ضمان الحرية، فبقدر ما أصبحت " السياسة آلية لتوليد الحرية، والضامن لها،أعطت للدولة ـ التي هي مركز هذه السياسة ـ موقعها المتميز والأول في المجتمع، وجعلتها المصرّف الأكبر للقيم المدنية. وتحولها هذا هو أصل استقرار السياسة في الدولة وتماهيها معها في العصر الحديث، ودفع الدولة ذاتها في اتجاه الديمقراطية. لقد أصبحت الدولة نفسها مبدأً أخلاقيّا بعد أن كانت مبدأً قهريّا (برو، 1998، 121) .

لقد دافع فلاسفة العقد الاجتماعي عن الدولة الضامنة للحريات والحقوق، ونظِير هذا الدفاع ما نبه إليه سبينوزا عندما بين أن " السلطة السياسية تكون أشد عنفًا إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلّمت له بهذه الحرية " (سبينوزا، 2005 ، 37). فالدولة في عرف صاحب "رسالة في اللاهوت والسياسة "، لا تتأسس على إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالغير. ويخلص سبينوزا إلى أنّه لا يمكن فقط

السماح بحرية الرأي، وهو الأمر الذي لا يشكل خطرا على التقوى وسلامة الدولة، بل لا يمكن القضاء على حرية إبداء الرأي دون القضاء على سلامة الدولة والتقوى (سبينوزا، 2005) .

وإذا ماأردنا تبيّن وظائف الدولة من الزاوية الاقتصادية، فإنّنا نتوسل بتحليل العالم الاقتصادي «فريدريك هايك» الذي يرى أنّه لا توجد أي أسباب تجعل الدولة لا تحمي الأفراد ضد الأخطار المحيطة بهم. فالدولة، حسب هايك، من خلال قدراتها لها الحق أن تتدخل لحماية الناس وتأمينهم من المخاطر. ويرى هايك أنّه من حيث المبدأ، ليس هناك ما يمنع الدولة من التدخّل من أجل حفظ الأمن والحرية الفردية.

أما من وجهة النظر الماركسية، فإن اقتصار الدولة على بعض المجالات التي يراها الاقتصاد الرأسمالي غير ريعية، هو أمر مرفوض، لأن تحديد ما هو ريعي وما هو ليس كذلك ينبغي ألا يوكّل للرأسمال. لأن هذا مرتبط بنظرة نتجت عن تطورات تاريخية (بولانتزاس، 2010، 181) .

يمكن القول إن الدولة الحديثة اضطلعت وتضطلع بأدوار مهمة فيما يتعلق باحترام حقوق الإنسان وضمان الحريات، وتحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وحماية الأفراد والمؤسسات، فضلاً عن الأدوار التاريخية المنوطة بها عموما، غير أن الدولة الحالية تواجه سيلًا نقديّا، وهو النقد الذي ليس له علاقة بما ووجِهت به فكرة الدولة من قِبل علماء الاجتماع و الفلاسفة؛ إذ إن نموذج الدولة الأمة اليوم لم يعد له من البريق ما كان له إبان الفترة التي أعقبت الثورات الأوربية، كما أن سيطرة النموذج الليبرالي على الشكل الأخير للدولة وتراجع الرؤيا الماركسية، حفّزا بعض المفكّرين على التنبيه إلى "الانزلاقات" التي من الممكن أن تنحدر إليها الدولة الحديثة. في هذا السياق يلحظ هابرماس أن "الدولة الليبرالية الغربية تعيش راهنًا أزمة غير مسبوقة منذ تشكّلها، تكمن في الانفصام القائم بين مكونها القومي (تماهي الدولة والأمة) ومكونها السياسي الإجرائي (مبدأ المواطنة الشاملة). فالدولة الحديثة نشأت في البداية دولة إدارية جابية للضرائب، ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة

قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية لتنتهي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية (ولد اباه، 2014، 20) .

1 7.8 العلمانية:

مفهوم العلمانية من المفاهيم النظرية التي أضحت أساسية ولها راهنيتها اليوم في الفكر العربي، والتي يكتنفها غموض كبير، إما عن قصد أو جهل بمضامين ومدلولات الفكرة. يتجلى هذا اللبس في الخلط بين العلمانية كمفهوم إجرائي له سياقاته التاريخية وارتباطاته بتطورات الفكر الإنساني في علاقته بالتحولات المجتمعية ، وبين العلمانوية كمذهب له حمولة أيديولوجية متأثراً بالنزعة الوضعية المستبعدة للدين كمكون ثقافي أساسي في تاريخ البشرية.

الخلط بين العلمانية كمفهوم والعلمانوية كمذهب خلق غموضاً والتباساً في كثير من التعريفات والدراسات التي اهتمت بالموضوع، وارتكز عليها الفكر التقليدي لاستعداء العلمانية ووصفها بالإلحاد (زوين، 2015، 227) إن المفاهيم النظرية في كثير من الأحيان، تتغير مدلولاتها ومضامينها عبر التحولات التي تعرفها المجتمعات، وعبر التطورات التي تعرفها الأنساق الفكرية والمنظومات الثقافية في ارتباطها بأسئلة وإشكاليات مجتمعاتها ،فمفهوم المواطنة مثلاً أو مفهوم الديمقراطية، لم يحتفظ بنفس المدلولات التي ظهر بها في الفكر الإغريقي، فتأثير الفكر الليبرالي واضح في مضامينه اليوم، والعلمانية من المفاهيم التي تطورت مدلولاتها ولم تعد تنحصر في علاقة الدين بالدولة، بل بالإنسان في علاقاته بوجوده وبمجتمعه بشكل عام (زوين ، 2015، 228).

العلمانية في الوقت الحالي هي تصور وكيفية للعيش وطريقة في التفكير، أنها تدعو الفرد لفهم الواقع والأيديولوجيات وتوسيع الوعي بها عوض اختيار واحده منها. إنها إذن نمط عيش وتصور للعالم والوجود ودعوة لاحترام الآخر والتعامل معه على قاعدة الاختلاف والتسامح.

وبهذا فمضمونها اليوم يحمل في أعماقه دلالة ومعنى مفهوم آخر أشمل وأرحب هو مفهوم الحداثة (زوين، 2015، 228). إن مدلولاتها أصبحت أعم

وأشمل بالمقارنة مع فترة ظهورها حيث كانت تعارض اعتقاداً باعتقاد، كما يشير إلى ذلك دانييل بيريزنياك، فبالنسبة إلى الدين كان يطرح العلم، وبالنسبة إلى العقيدة المنزلة كان يطرح العقل، وفي مقابل التقليد كان يطرح التقدم. وكانت هذه المرحلة من حياة تطور مفهوم العلمانية ضرورية ومنسجمة مع عصرها الذي كان يهيمن عليه طابع النزعة الوضعية . فالعلمانية الفرنسية على سبيل المثال كانت مطبوعة بهذه النزعة الوضعية هناك الطابع التصادمي في المخيلة بين الأنواريين الفرنسيين والإيكليروس، وبين البورجوازية الصاعدة من جهة، والإقطاع ورجال الدين من جهة ثانية، الذي سينتهي بثورة1789 .بالإضافة إلى غياب إصلاح ديني كما هو الشأن في باقي الدول الأوروبية الأخرى كألمانيا وانكلترا مثلاً. ويبدو أن تمظهراتها اليوم تغيرت في العقد الأخير وأشاد بها البابا في زيارته الأخيرة لفرنسا. وهذا ليس تحولاً على مستوى العلمانية الفرنسية فقط، بل كذلك، وهذا هو المهم، التحول الجوهري في مواقف الكنيسة من العلمانية ، ليؤكد ما سبقت الإشارة إليه بأن مدلولات المفاهيم تتغير بتغير الظرفية السياسية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي تتغير المواقف منها سلباً أو إيجاباً (العظمة، 1992، 33) .

فهناك من اعتبرها صيرورة تاريخية، ونموذجاً سوسيولوجياً "في فهم المراحل الحديثة – كما يقول عزمي بشارة – وتفسيرها في عملية تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره ديناً، ويمكن اعتبارها مثل أي تمايز صيرورة تاريخية جارية منذ بدأ تطور المجتمعات البشرية (...) والعلمنة بمعناها الضيق باعتبارها تطوراً تاريخياً متعيناً منذ فجر الحداثة والثورة العلمية تتجلى في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعي بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينيا وغيرها". ويضيف في السياق نفسه أن العلمنة إذا صح استخدامها مفهوما: "هي جزء من عملية فصل متدرجة للديني عن الدنيوي، وللمقدس عن العادي، ووله عن العالم (...) فالعلمنة صيرورة، ومن السذاجة قصرها على مفهوم أو عملية فصل الدين عن الدولة " (بشارة، 2013، 441). فتعريف العلمانية اليوم لم يعد مرتبطاُ بظرفية سوسيو – سياسة ثابتة أو بانتماء قومي أو ديني، فقد أصبح تعريفها مرتبطا بسياقات تاريخية تتغير وتتطور أسئلتها

وإشكالياتها ،وبالتالي مدلولاتها ومضامينها بغض النظر عن الانتماء الهوياتي قومياً كان أو دينياً. فلم تعد مرتبطة بمسألة فصل الدين عن الدولة ، بل بعملية التحديث عبر التحولات التي تعرفها المجتمعات، فهي " ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر – يقول عزيز العظمة – بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية، وإنما تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل أنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة". ولها في نظره وجوهاً: " وجهاً وجها معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعة أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية كالأندية والمحافل ، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع (بشارة، 2013، 442) .

8.1 .8 الديمقراطية:

ليس من السهل التعريف بالديمقراطية، نظراً لشمولها مختلف أوجه الحيـاة ولتأثرها بالمعطيات التاريخية والـسياسية والاجتماعيـة والاقتـصادية والثقافيـة والنفسية.

وهذا ما حدا ب (جورج بيردو) إلى القول إن على الباحث في الديمقراطية "أن يكون في الوقت نفسه مؤرخاً، لفهم تكون فكرة الديمقراطية، عالم اجتماع، لدراسة تجذرها في الجماعة، عالم اقتصاد، لإدراك العوامل المادية المؤثرة في تطورها، عالم نفس، لمعرفة مصدر الطاقة التي تغذيها، منظراً سياسياً، لتحليل أثر الأنظمة والعقائد السياسية على مفهوم الديمقراطية، وأخيراً رجل قانون، لتعريف المؤسسات الخاصة والسياسية التي تجسد عملياً الديمقراطية " (بيردو، 1978، 9). تعد الديمقراطية من أهم المواضيع التي عنيت بها الفلسفة؛ فهي مثار نقاش بين الفلاسفة ورجال الفكر والسياسة. تعود الجذور التاريخية لفكرة الديمقراطية إلى الفلاسفة اليونان؛ فقد تمت صياغة هذا المفهوم في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، فهي ابتكار يوناني، وقد أخذت مكانها في اللغة الإغريقية وانتقلت منها إلى

جميع اللغات؛ فالديمقراطية تحيل إلى الكلمة الاثينية Demoskratos والمكونة من مقطعين: الأول Demos ويعني الشعب، والثاني Kratos ويعني حكم أو سلطة؛ (صابر، 2010، 320) أي أن الديمقراطية هي حكم الشعب. وتعتبر أثينا المكان الأول الذي تم فيه تطبيق الحكم الديمقراطي، وهي في حقيقتها تجربة محدودة بالمعنى المتعارف عليه الآن، فلم يكن لكلّ أفراد المجتمع حقّ المشاركة في صناعة القرار السياسي آنذاك.

لكن المعطى الأساسي الذي وجبت الإشارة إليه هنا هو أن النموذج الديمقراطي قد تم انتقاده ورفضه من طرف الفلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون عارض بشدة نظام الحكم الديمقراطي كما ـ عرفته أثينا- ووصفه بأنه ديماغوجي (كلمة يونانية مشتقة من كلمة (ديموس)، وتعني الشعب و(غوجية) وتعني العمل، أما معناها السياسي فيعني مجموعة الأساليب التي يتبعها السياسيون لخداع الشعب وإغراءه ظاهرياً للوصول للسلطة وخدمة مصالحهم. وغير أخلاقي)، لكونه ينتهك النظام الطبيعي الصحيح في المجتمع، ويفترض مساواة مزعومة بين أفراد المجتمع، وهذا ما يتعارض ونظريته في تقسيم المجتمع. الأمر نفسه، نجده لدى أرسطو الذي بدوره يصنف نظام الحكم الديمقراطي ضمن التصنيفات الفاسدة لأنظمة الحكم. ومن هذا يتبين أن فهم مسألة الديمقراطية عند الفلاسفة اليونان كان مرتبطاً بالتفسير الحرفي لكلمة ديمقراطية، باعتبارها حكم الشعب. وعموماً لن تتبلور فكرة الديمقراطية باعتبارها مذهباً سياسياً فلسفياً إلا مع فلاسفة القرن الثامن عشر، أمثال"جون لوك ومونتسكيو وجون جاك روسو وآخرون". وقد كانت الغاية من هذا المذهب الفلسفي الديمقراطي محاربة الحكم الاستبدادي المطلق الذي عرفته أوروبا في تلك المرحلة.

لكن هذا التنظير يقوم على فلسفة الوعي أو فلسفة الذات المؤسسة على فكرة العقد الاجتماعي الذي ينتقل الأفراد بموجبه لحالة المدنية، ويعبر عن الإرادة العامة التي تجسد إرادة الشعب وسيادته.

من هنا ستكون محاولة هابرماس Habermas متمركزة حول تحرير الفكروالفعل السياسي من الخطاب المتمركز حول فلسفة الذات أو فلسفة الوعي؛ أي

أنه عمل على نقد مجمل النظريات التي تجعل أساس الفعل السياسي أو الاجتماعي مرتبطاً بالذات ووعي الفرد والمأخوذ بشكل معزول.

وربط هذا الفعل بالوعي المشترك ليصبح مجال الفعل السياسي، كما سيجعل منه فعلاً أخلاقياً، ولذلك سوف يقرن مسألة الديمقراطية بالأخلاق التواصلية، منتقلاً بذلك من العقلانية الأداتية إلى العقلانية التواصلية، فالفعل التواصلي هو الذي يحدد لديه العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة(أبو نور حسن، 2009، 188) ؛ أي أنه فعل يهدف إلى تحقيق التفاهم بين الأشخاص المتحاورين، عكس الفعل الأداتي الغائي، فهو فعل يهدف إلى تحقيق غاية أو مصلحة محددة، ويتجه نحو التأثير على الطرف المقابل، وهذا ما يكشف عن جانب الإكراه أو الإغراء الذي يمارسه هذا الفعل على الطرف الآخر، في حين يقوم الفعل التواصلي على التفاهم والاتفاق المؤسس بشكل عقلاني داخل فضاء عمومي.

1 9.8 التغيير السياسي:

يعرف "معجم المصطلحات السياسية والإستراتيجية " التغيير السياسي: على أنه تغير يصاحب مفهوم الثورة التي تصاحب ميلاد كل مرحلة جديدة في الحياة السياسية، وهو تغير كيفي ونوعي أو عميق بشرط أن يكون حاسم للنتائج (عبدالفتاح، 2008، 92).

فيما تعرف موسوعة العلوم السياسية، التغيير السياسي على أنه: "مجمل التحولات التي قد تتعرض لها البنى السياسية في المجتمع أو طبيعة العمليات السياسية التفاعلات بين القوى السياسية وتغيير الأهداف بما يعنيه كل ذلك من تأثير على مركز القوة بحيث يعاد توزيع السلطة والنفوذ داخل الدولة نفسها او بين عدة دول (مقلد، 1999، 47).

فيما يرى ابن خلدون بأن التغيير السياسي هو أحد سمات الدول والمجتمعات حيث يقول: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة منهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال،

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار و الأزمنة و الدول " (ابن خلدون، 1979، 354) .

الفصل الثاني

الإطار النظري والدراسات السابقة

2. 1 الإطار النظري:

لقد شكل الاهتمام بدراسة وتحليل نظريات التغيير الاجتماعي والسياسي أحد أبرز ملامح القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وذلك تأثرا بتحولين هامين أثرا في السلوك الفردي والجماعي للأفراد والجماعات تمثلا بالثورة الصناعية والثورتين الأمريكية والفرنسية وما أنتجاه من سلوكيات سياسية ديمقراطية تقوم على احترام مبادئ الديمقراطية وحقوق الأنسان، حيث أنتجت هذه المرحلة بروز عدد من مفكري التغيير الاجتماعي والسياسي من مختلف التوجهات الفكرية من مختلف الأعراق من أمثال المفكرين الغربيين "أوغست كونت" "وهربت سبانسر" "وكارل ماركس" فيما ظهر في ذات السياق عدد من المفكرين الإسلاميين الذين وضعوا نظرياتهم في التغيير السياسي سواء كانوا من دعاة الحداثة وأنصار القراءات العقلانية للدين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطه حسين ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وشكيب ارسلان وعبد الرحمن الكواكبي وعبدالجواد ياسين، وعلى المستوى الحركي امثال راشد الغنوشي وعبدالسلام ياسين وغيرهم ..

تقوم نظرية أوجست كونت في التغيير من خلال دراسته للتغيير الاجتماعي والبناء الاجتماعي، حيث تسمى نظريته بنظرية التغيير الاجتماعي الخطي والتي تشير الى أن الإنسان قد قام بتحليل الظواهر الاجتماعية من خلال ثلاثة مراحل وهي:

1- الحالة الدينية اللاهوتية (الثيولوجية): وهي المرحلة التي كانت تفسر فيها الظواهر المختلفة بعلل أولية.
2- الحالة الفلسفية (الميتافيزيقية) :حيث يكون تفكير الإنسانية وتصوراته أقل تشخيصا وتستبدل العلل الأولية بعلل أكثر عمومية وهي كينونات ميتافيزيقية.

3- الحالة العلمية (الوضعية): وهي المرحلة التي يبدأ فيها الافراد بتفسير الظواهر الاجتماعية بشكل علمي قائم على الملاحظة والتجربة (عبدالمجيد، 2011 ، 15) .

يمكن تطبيق نظرية الصراع، ومن خلال منهج(اقتراب الفرص السياسية المتاحة) Political Opportuntity Structure يفسر حالة الصراعات الداخلية في البلدان العربية وخصوصاً التي شهدت ثورات، حيث تتصارع مكونات الهوية الخاصة بالفاعلين النشطين على الساحتين السياسية والفكرية، كالصراع ما بين التيارات الإسلامية والعلمانية (المدنية) وخصوصاً بشكل أكبر في مصر وتونس (العناني، 2012، 26) .

كما يقدم هذا المقترب نموذجاً تفسيرياً لحالة الصعود الخاصة بالحركات السياسية و الاجتماعية داخل السياقات السلطوية للنظم السياسية القمعية، حيث إن كل قوة أو حركة سياسية تعاني القمع والإقصاء، في ظل نظام سلطوي، يزيد دورها داخل المجال العام في مراحل الانفتاح والفراغ السياسي (Sidney Tarrow, 1998)، وهذا ما يفسر تنامي دور الحركات وتيارات الإسلام السياسي.

هناك منظورات متقابلة يجب أن تتفاعل، وليس مجرد منظور مهيمن في هذا المجال الدراسي تستخدم الدراسة (نظرية النظم) للتعرف على كيفية تعامل حركات الإسلام السياسي مع مفاهيم الحداثة كالديمقراطية والدولة المدنية وأساليب التغيير السياسي والتوظيف السياسي للمقدس، حيث تتفق نظرية النظم على عدة خصائص أساسية منها :

أولاً : يشكل النظام وحدة عضوية حية ومتحركة وقابلة للتطور، والتغيير المستمر سواء في ملامحة العامة، أو نمط أدائه الوظيفي.

ثانياً: إن النظام قد يكون متماسكاً ومنضبطاً، أو مفككاً ومتسيباً .

ثالثاً: إن النظام يعمل بطريقة المؤثرات الداخلة، والنواتج .

رابعاً: إن النظام يعمل في بيئة خارجية تؤثر فيه، ويؤثر بها

ومن أهم من بحث في هذه النظرية، واستخدامها في مجال التحليل السياسي: دايفيد ايستون، كارل دويتش، جابرييل ألموند (مقلد، 1982، 105- 107) .

إن دعوة حركات الإسلام السياسي والجماعات الدينية إلى استعادة تجربة "دولة الخلافة" في ظل الحراك السياسي العربي الراهن، يضعنا أمام قضية حضارية ومعرفية سياسية كبيرة، فعودة هذا المفهوم إلى الساحة السياسية العربية يشكل مدخلاً مهماً لدراسة أزمة الحداثة السياسية في الوطن العربي، ومنطلقاً لتفكيك تجليات هذه الأزمة التي يمر بها المجتمع العربي في مختلف مستوياتها السياسية والثقافية والاجتماعية.

تحتل ظاهرة الإسلام السياسي خلال السنوات الأخيرة حيزاً كبيراً من الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي في المنطقة العربية، فقد شغلت ظاهرة الإسلام السياسي كثيراً من المهتمين بالسياسة والاستراتيجيا والاقتصاد والثقافة، وتجاوزت مجالها الديني، فارتبط اسم الإسلام بطريقة أو أخرى بكثير من الأحداث المهمة والمؤثرة التي شدت انتباه العالم خلال السنوات الأخيرة .

2.2 الدراسات السابقة:

(قويسي وآخرون، 2011) "الإسلاميون وتحديات الحكم في إعقاب الثورات العربية"، أوراق ندوة علمية عقدها مركز دراسات الشرق الأوسط في تشرين الأول/ 2011، و يتناول الفرص والتحديات التي يواجهها الإسلاميون ويناقش بعمق فلسفة الإسلاميين و برنامجهم في إدارة الحكم والمجتمع.

دراسة (إسماعيل، 2002)، بعنوان " النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي معاصر"،. استطاع الباحث إلقاء الضوء على تأصيل علم النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، لان محاولات التأصيل في النظرية السياسية بقيت محاولات نادرة .

دراسة (الوعلان، 2013)، بعنوان " أثر الثقافة والدين على العلاقات الدولية 2001/ 2012) "، جامعة مؤتة، الاردن، تبحث هذه الدراسة في الدوافع والعوامل التي تتحكم في العلاقات الدولية ومدى تأثير الدين والثقافة عليها، وبيان العلاقة بين الدين و السياسة.

دراسة (عبدالحليم علي، 2007)، بعنوان "الإخوان المسلمين من حسن البنا إلى مهدي عاكف " تتناول هذه الدراسة بالرصد والتحليل تاريخ حركة الإخوان المسلمين، ويتوقف أمام اهم المحطات الرئيسية، وموقف حركة الإخوان المسلمين من مفاهيم الحزبية والتعددية والديمقراطية والدولة المدنية والأقباط وحرية الرأي والتعبير، مروراً بأهم أدبيات الحركة ولوائحها الداخلية وتطورها، وعلاقات المد والجزر والصدام والتهدئة مع أنظمة الحكم المتعاقبة في مصر طوال تلك الفترات من عصر أحمد فؤاد حتى عصر مبارك، كذلك تتعرض الدراسة للعلاقة بين جيلين " الحرس القديم " و" التيار السبعيني " ... وصولاً لاهم الاسئلة الحاكمة حول طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي.

دراسة (الدلال، 2007)، بعنوان "الإسلاميون والديمقراطية في مصر عصف ورميم "، تبحث الدراسة محاولات حركة الإخوان المسلمين إقامة نظام إسلامي في مصر من خلال انتهاج اساليب ديمقراطية، وسعيهم نحو تحديد مسارات العمل السياسي في مصر من خلال العمل الديمقراطي .

دراسة (حبيب، 2006)، بعنوان " تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية "، تسليط الضوء على التحولات الفكرية لحركات الإسلام السياسي في مصر وبالأخص للتيار الجهادي منه، ويستعرض الكاتب أبرز التيارات الجهادية المصرية المعاصرة ومنها التكفير والهجرة والمراجعات الفكرية في تسعينيات القرن الماضي لمنهجيات العمل داخل تلك الجماعات وتأثير الاستراتيجية الامريكية على تلك الجماعات.

دراسة (اسماعيل، 2005)، بعنوان "حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة 1928 – 1949 "، يتناول الباحث أوضاع المجتمع المصري قبل تأسيس حركة الإخوان المسلمين، ودور البنا ونشأته في تأسيس حركة الإخوان المسلمين واستعرض هيكل الحركة التنظيمي وايديولوجيتها ونظرة الإخوان لعدد من القضايا الاجتماعية والاقتصادية في مصر، وكذلك نظرها للآخر ممثلاً بالسلطة الحاكمة.

دراسة (السوالقة، 2014)، بعنوان "التنظيم العالمي للإخوان المسلمين و دول الثورات العربية، مصر وتونس نموذجاً 2010 – 2013)، جامعة مؤتة، تناقش الدراسة دور التنظيم العالمي للإخوان المسلمين في اثناء الثورات العربية، وكيفية وصوله سدة الحكم .

ملاحظات ما بين الدراسات السابقة و هذه الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى طرح مجموعة من الإشكاليات الفكرية المعاصرة مع الرغبة الأكيدة في مقاربة هذه الإشكاليات مقاربة علمية موضوعية، متحررة قدر الإمكان من مختلف مظاهر الادلجة.

تميزت هذه الدراسة انها حاولت تقـديم قـراءة تفكيكيـة للبنـاء الفكـري والايديولوجي لحركات الإسلام السياسي، وبيان أسس التوافق والتضاد مع مفـاهيم الديمقراطية و الدولة المدنية والعلمانية واساليب التغير السياسي المختلفة والخطـاب السياسي المعلن من قبل تلك الحركات نحو إقامة دولة إسلامية.

عادت إشكاليات الدولة والدين والسياسة والهوية ومفاهيم الحداثة لتفرض نفسها بقوة وبحدة كبيرة على مختلف أروقة الحوار في مجتمعاتنا المعاصرة السياسية والفكرية، نظراً لبروز قوى الإسلام السياسي وبمختلف أجنحتها على الساحة العربية وخصوصا بعد إحداث الربيع العربي.

تصدر حركات الإسلام السياسي للمشهد السياسي، فرض على الباحثين مساءلة ما تطرحه من مشاريع ورؤى وأفكار، ووضعها على محك النظر النقدي، باستخدام تحليل مضمون الخطاب والحفر في المرجعيات المؤطرة لها.

هذا لا يعني إن هذه الدراسة قد بلغت درجة عالية من العلمية والنزاهة الموضوعية، بل هي نفسها في حاجة إلى تقييم ومراجعة، وهي واعية بنسبيتها ومحدوديتها تمام الوعي.

الفصل الثالث

الإسلام السياسي معطيات النشوء والانتشار

تحتل ظاهرة الإسلام السياسي خلال السنوات الأخيرة حيزاً كبيراً من الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي في المنطقة العربية، وتشغل الجميع، كمؤيدين أو معارضين أو محاورين أو مراقبين أو متأثرين بنتائجها. فقد شغلت ظاهرة الإسلام السياسي كثيراً من المهتمين بالسياسة والاستراتيجيا والاقتصاد والثقافة، ومن الضروري وضع الظاهرة الإسلامية في سياقها التاريخي ،وبالتالي في حجمها الطبيعي وتحديد دورها ومداه المتوقع.

1.3 أسباب ظهور حركات الإسلام السياسي وانتشارها:

يواجه الباحث الظاهرة الإسلامية بإشكاليات منهجيـة ومفهوميـه ونظريـة عديدة، يبرز بعضها مبكراً. ونتفق في هذا المقام مع تعريف الجابري بأنها "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديـدة مترابطـة لا تتـوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل – من الناحية النظرية – إلا في إطار حل يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى، أن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صـياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكـري" (الجـابري، 1995، 27).

وعدم الاستقرار هذا هو الذي يحكم استعمال المفاهيم وتحديد الرؤى والوصول إلى استنتاجات حين نقوم بدراسة الظاهرة الإسلامية، وذلك بسبب تعقيداتها ومعاصرتها أيضاً، إذ تصعب عملية الملاحظة عن بعد أو الموضوعية، خاصة من قبل شخص يعيش ضمن هذه الثقافة والجغرافيا، أي في منطقة انتشار الظاهرة. ويتأتى تعقيدها من ادعائها – كما أسلفنا– أنه لا يكون أي جانب في الحياة البشرية يقع خارج سلطتها. إن البحث في أي مجال للظاهرة الإسلامية هو مغامرة، خاصة حين يحاول الموضوعية والتجرد، وسنلاحظ ذلك من خلال تناولنا الظاهرة ومحاولة تفسيرها. (علي، 1996، 23) .

منذ البداية، نجد أنفسنا مطالبين بتحديد "اسم " للظاهرة، فهناك جدل وخلاف حول التسمية ذاتها، فالتسمية ليست أمراً شكلياً، فالاسم أو المصطلح الذي يصف الظاهرة هو في حقيقته تاريخ التسمية، فأية تسمية تحمل دلالات وإيحاءات أبعد من المعنى الحرفي ولا تتوقف عند المعنى الاصطلاحي، وهي ليست مجرد تعريف محايد، إذ لا تخلو من انحياز ذي طابع أيديولوجي أو نتائج صراع فكري ما. فاستعمال أي من التسميات هو في حقيقته اختيار الباحث موقفاً معيناً، وفي الوقت نفسه توحي التسمية للمتلقي بهذا الموقف وتوجه تفكير المتلقي وتؤثر فيه.من ناحية أخرى، ومن الملاحظ أن المنتمون إلى ظاهرة الإسلام السياسي يفضلون تسميات بعينها، ويرفضون تسميات أخرى، باعتبارها سلبية أو مغرضة، من دون مناقشة مضمونها أحياناً والاكتفاء برمزية هذه التسمية، سلبا أو ايجابياً. وهكذا صارت التسمية جزءاً من الصراع أكبر يتخطى المجال المعرفي والعلمي، لذلك يختلف الأمر كثيراً بحسب الاسم الذي يتم تحديده لظاهرة الإسلام السياسي: هل هي الأصولية الإسلامية، أم الحركة الإسلامية، أم الإسلامية وغيرها من التسميات؟ (علي، 1996، 25)

لقد تم تداول تسميات عديدة لوصف الظاهرة الإسلامية في الفترة الممتدة من القرن الماضي وحتى اليوم، وبالتحديد بعد الأحداث التي عاشها المسلمون منذ الاحتكاك والصدام مع الغرب الرأسمالي الذي جاء إلى المنطقة مستعمراً وغازياً. ويشتمل هذا التاريخ على حملة (نابليون) (1798)، وعلى حركات الوهابية في الجزيرة العربية (1740 – 1817)، والسوسنية في ليبيا (1859)، والمهدية في السودان (1885)، وعبد القادر الجزائري (1830). يضاف إلى ذلك تحديات مثل سقوط الخلافة العثمانية (1924)، وأثر ذلك في نمو الظاهرة، مثل نشوء حركة الإخوان المسلمين (1928) الأب الشرعي لأغلب الحركات الإسلامية المعاصرة التي تنتشر وتتشعب في المجتمعات العربية – الإسلامية بحيث يصعب الثبات على على تسمياتها وتصنيفاتها. (علي، 1996، 38).

يجمع مؤرخو التنظيمات الإسلامية أنها تنتمي زمنياً إلى القرن العشرين، وتقترن تاريخياً بصدمة الاستعمار الأجنبي وسقوط رمز الخلافة الجامعة وظهور

الدولة القطرية العربية، أي أنها ببساطة نتاج شرعي لصدمة الحداثة. وهنا لا يتفق الباحث (إبراهيم إمهال) مع محاولات بعض الباحثين المنتمين لهذه الحركات لإرجاعها إلى نمط تاريخي متكرر وهو التجارب التجديدية المعروفة في التاريخ الإسلامي، والمقارنة لا تصح في هذا الموضوع لأن التجارب المعروفة في التاريخ الإسلامي كانت تفرز في سياق داخلي بحت، يتأثر نسبياً بالعوامل الخارجية الطارئة والظرفية مثل التجارب الفكرية للغزالي وابن تيمية، أو التجارب السياسية لصلاح الدين الأيوبي في مصر أو ابن تاشفين في المغرب، إذ أن الاجتماع السياسي آنذاك كان يتحرك بمفاعيل ذاتية تتأثر جزئياً بالغزو الاجنبي الذي كان عسكرياً محضاً، ويكتفي بقضم بعض الأطراف التي يتم استردادها بعد حين مثل غزو الصليبين والتتار (إمهال، 2015، 65).

درج بعض الباحثين على تقسيم الظاهرة إلى فئتين رئيستين: التيارات الإسلامية أو الفكر الإسلامي، والحركة أو الحركات الإسلامية. ثم تأتي بعد ذلك تفريعات وانقسامات ومجموعات داخل الفكر أو الحركة الإسلاميين. ولا تخلو الكتابات عن الظاهرة الإسلامية من تصنيفات كبرى تتضمن عناصر عديدة متباينة، مثل الانبعاث أو الإحياء الديني أو الإصلاح أو الجذرية الدينية، وهذه الاتجاهات نفسها يمكن أن تطلق عليها تسميات الأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي، ومع ذلك لا نبتعد عن الحقيقة . فهذه كلها روافد وإضافات ساهمت في تكوين الظاهرة الإسلامية الحالية سواء الحركات أو التيارات الإسلامية التي كثيراً ما تحاول تجذير نفسها في تاريخ البعث والإصلاح للإسلاميين، باعتبار أن فكرة التجديد أو الإصلاح

المستمرة في الدين الإسلامي تكاد تكون قانوناً تاريخياً، أو على الأقل قاعدة دورية تتكرر في فترات معينة. فهناك عقيدة تؤمن بظهور مجدد المئة الذي يأتي على رأس كل مئة عام ليجدد السنة النبوية بعد اندثارها أو إهمالها، فكثير من الحركات أو التيارات الإسلامية يتبنى هذه الفكرة ويتخذها مبرراً لظهوره ووجوده. فقد عرف العالم الإسلامي التحدي الحضاري الغربي منذ القرن التاسع عشر واعتبره عامل إضعاف خطير للإسلام. (علي، 1996، 87).

على رغم مظاهر الحداثة في بعض الحركات الإسلامية والتيارات الإسلامية المعاصرة، إلا أنها تنتسب بصلة كبيرة إلى الحركة السلفية أو الإحيائية من القرن التاسع عشر، والتي تعتبر أولى المواجهات بين المجتمعات الإسلامية والتأثيرات الغربية، ويرى البعض أن الحل هو الرجوع إلى الأصول الصافية للإسلام كما جاء في البدء، يقول الشيخ راشد الغنوشي: " لأن كل حركة تجديد هي بالضرورة حركة سلفية، كل حركة تجديد هي عودة إلى الأصول ، وهذا قانون يسري على المسلمين، وعلى غيرهم، وحتى حركة التجديد في أوروبا كانت عودة إلى الأصول اليونانية وإلى الأصول الرومانية ... الخ. كل انبعاث جديد يقتضي العودة إلى الأصول وقراءة جديدة لها والانطلاق منها للتفاعل مع الواقع أو لتجاوزها، وحركة النهضة الإسلامية هي عودة إلى الأصل، وبالتالي فإنها بهذا المعنى حركة سلفية" (الدرويش، 1993، 42) .

ويرى راشد الغنوشي أن سلفية الحركة الإسلامية هي تجاوز التاريخ وما حدث فيه من انحرافات ومظالم و خرافات وأوهام، ولكن في الوقت نفسه ينفي عنها – بشدة –التعامل الجزئي مع النصوص و الانصراف عن كليات الإسلام ومقاصده، أي الاكتفاء بظواهر النصوص و ظواهر الواقع (الدرويش، 1993، 15).

أما الرافد الآخر للحركات الإسلامية المعاصرة فهو حركة الإصلاح الديني التي دشنها جمال الدين الأفغاني (1839- 1896)، ومحمد عبده (1849-1905)، ومحمد رشيد رضا (1865- 1935). وقد حاولت هذه الحركة البحث عن نموذج ثقافي – سياسي مستقل يستطيع أن يجمع بين أصول وأساسيات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه يكون مواكباً لتطور الحضارة الغربية، أي من دون تناقض بين التراث والمعاصرة، أو الأصالة والحداثة، أو الأصل والعصر، كما تشير المصطلحات المتداولة و الشائعة الآن. كان فكر الحركة الإصلاحية محاولة توفيقية اتجهت نحو اقتباس ونقل النتاجات المادية للحضارة الغربية أو حتى المؤسسات ونظم الإدارة والحكم، مع استبعاد الأفكار والقيم والفلسفات التي ارتكز عليها هذا التطور المادي، هذا المنهج في التعامل مع الغرب وحضارته يستند إلى دعوى تقول بروحانية الشرق عموماً ومادية الغرب، وقد استعمل نفس المنهج القائم

على قياس من نوع جديد، وهو إيجاد التماثلات والتشابهات للمؤسسات والنظريات الغربية في القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي (علي، 1996، 27).

يرى الباحثون في تطور الحركات الإسلامية، وكذلك بعض المنضوين إلى هذه الحركات، أنها استلهمت التاريخ الإحيائي التجديدي والإصلاحي، ولكنها اقتبست أيضاً بعض أساليب الأحزاب الوطنية والقومية، وبالذات التنظيمية منها. ومن ابرز من كتب في هذا التراث باعتباره شمول الإسلام طارق البشري، والذي تتبع نشأة الإخوان المسلمين في مصر كمثال، حيث قال: "لقد أرسى الأفغاني فكرة الإسلام المجاهد ، أضاف محمد عبده فكرة التجديد في الفقه والتفسير، وأضاف محمد رشيد رضا الربط بين التجديد و السلفية مع السياسات الوطنية وأضاف حسن البنا شمولية الإسلام والترابط الوثيق بين العقيدة والشريعة والسياسة، بين الفكر والتنظيم الحركي، مزج بين فكريات فقه الأزهر ووجدانيات الصوفية ووطنيات الحزب الوطني" (البشري، 1989، 168).

وينظر أحد القادة الحركيين (حسن الترابي) إلى تطور الحركات الإسلامية من زاوية تكاملية تؤدي إلى الشمولية، فهناك حركات ذات منحى فكري أكثر، وأخرى تربوية أو ثورية أو انقلابية، وغيرها جهادية أو سياسية، ولكن الحركة الإسلامية تضم كل ذلك التنوع الاختلاف، فالحركة ذات هم سياسي وبعد عالمي (الترابي، 1991، 246).

وبحسب الأسس المذكورة التي تقوم عليها الحركات الإسلامية كان من الممكن أن تسمى هذه الحركات أصولية إسلامية لأن مضمون أفكارها وجوهرها أصوليان بالمعنى الحرفي للكلمة.

فهي تدعو إلى العودة إلى الدين – الأصل أو إلى أصول الدين بقصد الخروج بالمعاني الصحيحة للدين تمكنهم من مواجهة الأخطار الداخلية و الخارجية التي تحدق بالإسلام والمسلمين، ويحاول (مارتن و سكوت البي) تعريف الأصولية بعيداً عن الاسقاطات والنزاعات والابتذال السياسي، تعني رؤية للعالم تقف ضد العقلانية والعلمانية، وضد الميل إلى النسبية والتسامح الديني وقبول الآخر المختلف، كما ترفض الفردية والحداثة، وتصدر هذه الرؤية من الإيمان المطلق بأن الدين

"النقي " يحمل للإنسان الوعود والأمل بحل كل مشكلاته الخاصة والعامة، ويقوده إلى السعادة في الدنيا والآخرة، فالأصولية ترفض دور الإنسان والعقل في صنع التاريخ، لأن الدين يعطي الحقيقة المطلقة المقدسة من دون أي تدخل إنساني إلا بمقدار ما يحقق المشيئة الإلهية (مارتن وسكوت، 1991، 418) .

ويفضل بعض منظري الحركات الإسلامية مفهوم "الإسلاميين"، ويرون أنه أكثر دقة وإنصافاً، على اعتبار أن الإسلامية وصف حضاري، وليست وصفاً عقائدياً أو عقدياً أو سياسياً، ويقول راشد الغنوشي عن هذا المفهوم: "إن الوصف بالإسلامي هو وصف حضاري، أكثر منه وصفاً عقائدياً " (الدرويش، 1993، 16).

وبالتالي من الصعب الحديث عن حركة إسلامية أصولية تماماً ذات تجليات مختلفة، ولكنها لا تبعد عن الأصل أو الأساس المشترك، وبالتالي يفضل دراسة الحركات الإسلامية باعتبارها حركات اجتماعية – سياسية في مجتمعات إسلامية، وليست حركات دينية صافية، فهذه الحركات لها سياق تاريخي محدد، فهي نتيجة ظروف معينة وجزء من الصراع الاجتماعي والفكري، ولكنها تستعمل اللغة والرمزية الدينية وترتكز على مخزون ثقافي يطغى عليه الدين، فالحركة الإسلامية، كائن اجتماعي متولد من رحم المجتمعات ونتيجة شروط معينة (جابر، 1994، 5).

ومن الإشكاليات التي تواجه الباحث في الظاهرة الإسلامية اختيار المقاربة التي يمكن بواسطتها تفسير انتشار الظاهرة و تعليلها في الوقت الذي ازدهرت فيه بالذات، ويميل (ديكمجيان) من منظور ايديولوجية الأزمة، حيث يقول في كتابة الأصولية في العالم العربي "نمط لموجات متتالية من الانبعاث أو النهوض كاستجابة لمواقف أو أوضاع الأزمة، ويحتوي هذا النمط على آلية اجتماعية – سياسية مضمنة فيه مكنت الإسلام من التجديد وتأكيد نفسه ضد التآكل الداخلي والتهديد الخارجي. هذا وقد تكررت هذه الموجات أو الحركات في التاريخ الإسلامي كثيراً، وعلى من رغم التشابه الواضح الذي تظهره، إلا أنها تتميز بقدر من الاختلاف في المضمون الأيديولوجي وكيفية التطبيق". (ديكمجيان، 1982، 23).

فالحاجة إلى التجديد ناجمة عن أزمة بسبب تغييرات وتحولات في البشر والمجتمع تتطلب معالجة دينية أو تفسير ديني مختلف وجديد، وهذا السؤال الذي

أثاره (غيرتز): " كيف يتصرف ذوو الحساسية الدينية حين تبدأ آلة العقيدة الثابتة لديهم بالتآكل أو حين تتمزق التقاليد تدريجياً ؟ هناك احتمالات عديدة أن يفقدوا حساسيتهم الدينية أو يحولوها إلى حماسة أيديولوجية. قد يتبنون عقيدة آتية من الخارج أو ينكفئون في فزع على أنفسهم أو قد يزدادون تشبثاً بعقائدهم المتآكلة، هناك احتمال أيضاً أن يجددوا تلك التقاليد في أشكال أكثر فاعلية، أو قد ينقسمون في أنفسهم إلى نصفين: يعيشون روحياً في الماضي، وفيزيقياً في الحاضر". (غيرتز، 1989، 3) .

ويتواتر الحديث عن الأزمة كمفسر أو عامل أساسي في بروز الحركات والتيارات الإسلامية فهناك تنويعات داخل تحاليل الفكر الماركسي، ولكن تلتقي في التفسير الاقتصادي بطريقة أو أخرى، حيث نلاحظ أن الأزمة عند (رفعت السعيد) بدأت كظاهرة في مصر 1928 إذ يقول: " لم يكن مصادفة وجود رابطة بين ظهور هذه الأزمة و بدء الأزمة الاقتصادية العامة للنظام الرأسمالي وفشله في حل مشاكل البشر، وفي الوقت نفسه كانت التجربة الاشتراكية عن طرح نفسها كنموذج ناجح ومقبول، لم يكن هناك مخرج سوى أن يكتشف البعض طريقاً ثالثاً، البعض اكتشف الإسلام باعتباره المخرج " (السعيد، 1989، 10).

تتعد تفسيرات نمو الظاهرة الإسلامية بحسب التخصصات والاهتمامات السياسية والمعرفية، والميول الإيديولوجية، ولكنها تلتقي جميعها في النهاية حول حقيقية وجود أزمة أو تحديات تعيشها المجتمعات الإسلامية في هذه الفترة التاريخية بالذات. وتتباين المقاربات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنفسية بسبب اختيارها عاملاً أو سبباً أولياً أو رئيسياً وحيداً – بحسب التخصص أو الاهتمام – تعتبره قادراً في حد ذاته على تفسير ظهور الظاهرة وانتشارها. إن تفسيرات العامل الأحادي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي هي آخر للحتمية، لم تعد كافية، وفي الوقت نفسه حاسمة - كما يظن – في تحديد كيفية نشوء ظاهرة ما أو تطورها، بحيث يمكن تعميم هذا التفسير الأحادي على الظاهرة ذات التجليات المختلفة بحسب الأزمنة والمكان والأشخاص الحاملين لها. هذا يعني ضرورة الاعتماد على منهج تكاملي يضع في الاعتبار عوامل كثيرة رئيسية وثانوية، كما يعي نسبية هذه العوامل

وتحولها. والظاهرة الإسلامية بالذات أكثر تعقيداً مما تبدو – في كثير من الأحيان – لأنها تشتغل في فضاءات متداخلة وتنتج رموزاً من التاريخ والحاضر، ويتشابك فيها المقدس والمدنس، والمتعالي والأرضي. كذلك يكثر المسكوت عنه في ثقافة هذه الظاهرة التي يقضي أصحابها حاجاتهم بالكتمان أو يمارسون ((التقية)) في اغلب أفعالهم، وبالذات السياسية منها. فالظاهرة الاسلامية على كل تعقيداتها تظل ظاهرة اجتماعية تخضع لقوانين دراسة الظواهر الاجتماعية بالذات، كونها إنسانية ومتغيرة وموضوعية، أي توجد خارج أذهاننا ويفسرها الواقع. ومن هنا يقال بأن أية ظاهرة للإسلام السياسي في هذا الصدد لن نفسرها من خلال أسباب دينية كصحوة أو تجديد أو سلفية، بل سنبحث عن عوامل اجتماعية، مثل الاقتصاد والسياسة والثقافة، وهذه تشتمل على عناصر دينية. ونقصد بالتفسير الاجتماعي خلافاً للتفسير الديني أننا لا نناقش النصوص الدينية المقدسة من كتاب وسنة مثلاً، ولكن كيف يفهم المسلمون هذه النصوص، وكيف يمارسونها، وكيف يحاولون تطبيقها؟ (علي، 1996، 34) .

ويرى (اوليفيه روا) أن الحزب الإسلامي الأفغاني يمثل النمط اللينيني، ويقدم هذا النمط كطليعة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة. أما الحزب السياسي على النمط الغربي، فهو يسعى داخل إطار حزبي تعددوانتخابي إلى تمرير الحد الأقصى من عناصر برنامجه، ومثال هذا حزب الرفاه التركي، أما الجمعية الدينية النشطة، فتعمل على ترويج القيم الإسلامية وتغير العقليات والمجتمع، وقد تخفي الطموح السياسي في نشاطها مؤقتاً، مثال هذا جماعة (الإخوان المسلمين)، وبالذات في البداية (جماعة إسلامي الباكستانية). وكما أسلفنا قد تتبنى بعض الحركات هذه الإشكال معاً أو مرحلياً (اوليفيه روا، 1994، 143).

ومن البديهي القول بان التدين لم ينقطع في المجتمعات الإسلامية منذ ظهور الإسلام قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، ولم يحدث خروج جماعي من الدين الإسلامي. وحتى حين خضعت الشعوب الإسلامية للاستعمار الغربي لم يتدخل الاستعمار في الأمور الدينية، بل حاول احترامها بطريقته ليضمن عدم الثورة عليه. مثل (نابليون) وطريقة مخاطبته المسلمين، وفي السودان شدد (كتشنر) على ضرورة

احترام المشاعر الدينية والاهتمام برجال الدين بهدف ابعاد خطر قيام حركات جهادية مثل المهدية. فالدين الاسلامي لم يكن مستهدفاً بطريقة مباشرة، ولكن الخشية من تأثير الازمة الشاملة في العقيدة والدين هي السبب في البروز شبه الفجائي والانتشار السريع لحركات الإسلام السياسي . فهي ميكانيزمات للدفاع من خلال "صنع العدو"، وبالتالي تجييش وتعبئة المسلمين، وبالذات الجماهير الفقيرة والنخب ذات الإحساس بالتهديد المحتمل. وعلينا دائما ان نميز بين حقيقة الخطر الخارجي والقابلية للهزيمة امام الخطر – كما قال مالك بن نبي – فالضعف الداخلي كان يغري الاستعمار، ثم سرعان ما استبطن المسلمون الهزيمة والتبعية. ولكن "الصحوات " و" التجديدات " و"الإصلاحات " الدينية غالبا ما تأتي مع اشتداد التأزم من الخارج و تخلخل الشعور الذاتي القابل والراضي بالأوضاع والآمر الواقع. مثل هذه الشروط تتكرر دوريا وتنتج منها الحركات الإسلامية بمضامينها المختلفة. لذلك لا يكفي ان نقول بظهور هذه الحركات حين يكون الدين في خطر، أي عدم اللجوء إلى المقاربة الدينية في تفسير الظاهرة الإسلامية، لكن علينا ان نسعى إلى دراسات المقاربات المختلفة بطريقة متكاملة (بن نبي، 1994، 38) .

وسبق ان تعرضنا في عجالة – ضمن السياق – إلى تفسيرات اقتصادية واجتماعية لفهم الظاهرة، ويحاول احد الباحثين ان يعطي صورة شاملة وواسعة لتعدد تفسيرات الظاهرة الإسلامية المعاصرة وتباينها بحسب منظورات وتخصصات معرفية متعددة ومختلفة، ويقدم رصدا جيدا – على الرغم من اختصاره– للاتجاهات العامة لمقاربات الظاهرة الدينية. فالاجتماعيون يركزون بالطبع على الأوضاع الاجتماعية، وبالتحديد يرجعون الأسباب إلى الحرمان بمعناه المادي والمعنوي، أي من الملكية والحقوق و السلطة والرموز. وتعاني الحرمان أساسا الفئات الاجتماعية الدنيا، ويرجعها بعض السوسيولوجين إلى "انسداد آفاق الاندماج في مجتمع النخبة"، فالشباب المتعلم لم تمكنه شهاداته ومعارفه من الصعود الاجتماعي ولم تعد هذه المجتمعات قادرة على استيعاب شبابها وتأطيرهم في الحياة العامة، لذلك يقود التهميش إلى وقوع هذه الفئات في مصيدة التطرف و الرفض (سبيلا، 1992، 93).

ويضيف إلى ذلك التحليل الاقتصادي القائل بفشل التنمية لعجز البرجوازية المحلية عن تحقيق الإقلاع الاقتصادي وفي الوقت نفسه، عدم التوازن في توزيع العائدات والخيرات الاقتصادية. ويعتبر تفسير ديكمجيان كلاسيكيا – ان صح التعبير – باعتباره الاقدم والأكثر تداولا والاعمق في تتبع مظاهر ألازمة المولدة للحركات الاسلامية السياسية و يمتد رد الفعل تجاه ألازمة من الصحوة الدينية وحتى العنف الثوري، وذلك بحسب بيئة ألازمة، أي حدتها. وتتفاعل في هذه البيئة عوامل مختلفة ذات جذور نفسية – روحية وسياسية واجتماعية – اقتصادية، تعمل كحاضنه تنمو فيها العقائد والأفعال الأصولية. ويمكن افتراض علاقة شرطية بين بيئة ألازمة ووجود قيادة /قيادات ملهمة (كارزمية) من جهة، نشوء حركات أصولية من جهة أخرى. وقد عاشت الحركات الأصولية الإسلامية ضمن هذه الأجواء واستغلتها أو وظفتها لصالح عملها السياسي وسط الجماهير. ويصل (ديكمجيان) إلى ستة عوامل متداخلة ومتفاعلة تعمل معا تساندیا في تكريس بيئة ألازمة وزيادة الاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. فالعالم العربي – الإسلامي يعيش هذه الوضعية المتأزمة منذ القرن التاسع عشر، وازداد حدته مع بداية هذا القرن، ثم بعد سقوط الخلافة العثمانية وانتشار الهيمنة الاستعمارية، ثم زيادة خطر الصهيونية والاستعمار الجديد يبدأ الكاتب بأزمة الهوية الفردية والجماعية بين المسلمين حين تواجه شمولية الإسلام كنظام كامل القوة الغربية ويقف المسلمون كمدافعين. والهبوط المطرد للإمبراطوريتين الإسلاميتين العثمانية الفارسية وحتى هزيمة يونيو /حزيران 1967، وهو خط مستمر لتهديد الهوية وللبحث عن بديل، وهذا ما تعرضه الحركات الإسلامية (ديكمجيان، 1982، 156).

وينتج من أزمة الهوية تأزم الروح الشخصية والإحساس بالاغتراب أو شعور اللا معيارية(Anomie) ، والمحصلة النهائية لكل ذلك هي أزمة شرعية النخب والمؤسسات المرتبطة بها.

المظهر الثالث هو أزمة سوء الحكم، بالإضافة إلى القسر من قبل النخبة. وينجم عن عدم كفاءة النخبة وسوء حكمها اختلال في توزيع الثروات، وبالتالي بروز طبقية جديدة واتساع الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية. أما العامل

الخامس في بيئة ألازمة العربية، فهو الهزائم العسكرية المستمرة والعجز العسكري، مما حرم النظم الحاكمة من أي شرعية.

وأخيرا تكمن أهم عناصر ألازمة في تناقضات عملية التحديث والثقافة السائدة، أو ين الحداثة والتقليدية، وصعوبة التوفيق بينهما والوصول إلى تركيبية فعالة (علي، 1996، 46).

وعلى الرغم من كثرة الكتابات والدراسات التي حاولت تفسير ظهور الحركات الإسلامية السياسية وانتشارها، ألا أنها لم تخرج عن كونها تنويعات على فكرة وجود ألازمة أو أوضاع غير عادية يعيش فيها المسلمون ويبحثون عن حل جذري يتجاوز بهم هذه الأوضاع. فنحن لا نضيف جديداً حين نقول مثل بعض الإسلاميين بان الحركات الإسلامية السياسية تتعامل مع مجتمع متصدع "وعليها ان تتعامل معه، ان تلائم صدعه وان تجدد قديمة وتؤصل حديثة" ، علماً إنها – أي حركات – قد ظهرت جميعاً " في أوضاع تاريخية وإقليمية اتسمت بحصر وتضييق على الوجود الإسلامي " (طارق البشري، 1989، 132)، أو حين نؤكد مع بعض المستشرقين مثل (جاك بيرك) أن صعود الأصولية الإسلامية هو " رد فعل على الأخطاء التي ارتكبت في فترة ما بعد الاستعمار". إن الجماهير التي قاتلت من اجل

الاستقلال. اعتقدت بأن كل شي انتهى بمجرد الحصول على الاستقلال وإقامة الدولة – الأمة في حين ان الدولة – الأمة هي نقطة البداية " (جاك بيرك، 1993، 147) .

ويضيف (مكسيم رودنسون) بأنه قد "نشأ إحباط تجاه الإيديولوجيات السياسية – الاجتماعية الكبرى التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ". ففي مطلع القرن ساد اعتقاد وشاعت أمال بالليبرالية، ولكن بعد خمسين سنة من ممارسة برلمانية فاشلة لم يعد من الممكن أقناع الناس بالبرلمانية بسهولة. والشيء نفسه ينطبق على الاشتراكية التي لم تحقق طموحات الشعوب، ولم تغير شروط حياتهم. جاء على اثر ذلك الشعور بهيمنة الغرب على المسلمين واعتبروه العدو التاريخي (جاك بيرك، 1993، 76) .

وأخيرا يرى بعضهم بأن الأصولية الإسلامية على رغم من موافقها المعادية للتحديث، فهي ناتج وضحية التحديث معاً، فهي تعبر عن (خيبة أمل من السياسة الاجتماعية والثقافية الليبرالية الديمقراطية، ومن العقلانية الاجتماعية التي نهضت عليها هذه السياسة) (هومي بابا، كانون الاول 1993، 48).

تتشابه ظروف ظهور حركات الإسلام السياسي، ولكن هذه الحركات تختلف في درجات تطورها وأساليب عملها وعلاقاتها الداخلية مع القوى الاجتماعية والسياسية الأخرى، وصلاتها بالخارج. ويعتمد هذا الاختلاف على الظروف التي تعمل ضمنها أي حركة، أي هل تخضع لقمع واضطهاد سياسيين؟ أم هل تستفيد من أوضاع متسامحة وديمقراطية نسبياً ؟

هل ألازمة الداخلية عميقة بحيث تعطي الحركات مبررات تقديم نفسها كبديل؟ هل تلتقي طريقة غير مباشرة ؟ مثال ذلك حين تحاول حكومة ما محاربة التدين السياسي بتدين موازٍ، أي بتكثيف البرامج التعليمية والإعلامية ذات الطابع الديني لمواجهة الخطاب الديني. ومن العوامل المساعدة على نمو حركات الإسلام السياسي أيضا المبالغة في مكافحة هذه الحركات امنيا، وبالتالي خلق أجواء قمع وملاحقة وقهر تطال الكثيرين، ويكون ذلك ذريعة لأحكام قبضة الدولة على السلطة في وجهة كل المعارضين والساخطين من كل الاتجاهات السياسية والفكرية. وبالتالي فإن الأزمات الاقتصادية والعجز والسياسات الفاشلة تساهم بلا شك في نمو

الحركات الإسلامية السياسية.؛ فهي حركات معارضة جيدة لأنها تجد ما تعارضه، ولكن لا تملك حلولا ايجابية للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تستثمرها وتوظفها ضد السلطات الحاكمة. لذلك يمكن قياس نمو أية حركات، ليس بعمق التحديث – بحسب قول احد الباحثين – ولكن بمقدار انهيار التوقعات والإحباط الذي لازم ذلك. فعقود التنمية الماضية أدت إلى تكريس التخلف ونشوء فئات اجتماعية جديدة طفيلية أكثر غنى، وزاد الفقراء فقرا، يضاف إلى ذلك غياب المشاركة الشعبية والديمقراطية وحقوق الإنسان. لذلك نفترض ازدياد انتشار الظاهرة ونموها مع مدى تدهور تلك الأوضاع وتفاقم تلك المشكلات، وبالذات البطالة، والتكدس السكاني، وعدم تلبية الحاجات الأساسية، والفساد، والتبعية،

والخطر الخارجي، والتهميش السياسي والاثني ...الخ. فالمجتمعات التي نركز عليها في هذا المجال، هي التي تشهد عمقا في ألازمة، وفي الوقت نفسه تنشط فيها الحركات الإسلامية السياسية (الجورشي، 1989، 109).

تتعدد مداخل تأرخة وتقييم تطور الحركات الإسلامية السياسية ومراحلها وأولوياتها، ولكنها تلتقي كلها في اعتبار أن هذه الحركات تعبير واستجابة للواقع الاجتماعي مع اختلاف في القيادات وجوانب التركيز في الفكر والعمل، بالإضافة إلى التطور التاريخي والاجتماعي والنفسي الخاص للمجتمع أو القطر الذي تظهر فيه هذه الحركات. وعلى رغم وجود المشترك والعام بين هذه الحركات، إلا ان الدارسين يبرزون الاختلاف والتنوع لأنه يفرض نفسه على أية محاولة لفهم عميق لهذه الظاهرة المعقدة. ان وحدة المرجعية لم تمنع التشعب، وقد تكون محاولة "توحيد" المرجعية هي السبب في التنوع، أي ادعاء كل جماعة أو تيار امتلاك الحقيقة الدينية كاملة، ثم تحاول ان تبني عليها فكرها وتنظيمها. ويؤكد جميع الباحثين، وبالذات الإسلاميون أنفسهم، ضرورة اعتبار التنوع واختلاف التيارات، إلى درجة تكاد تنفي أمكانية

ألامساك بمصطلح أو مفهوم شامل ينتظم الظاهرة الإسلامية. فمثل التساؤلات التالية تعبر عن الحيرة، وفي الوقت نفسه عن واقع الظاهرة (يتيم وشبار، 1993، 136).

ونلاحظ هذا الاتجاه الذي يعترف بالتنوع والاختلاف ضمن العناصر نفسها للحركات الإسلامية السياسية، وقد نستعير لهم التعبير القديم في السياسية القومية: (وحدة الهدف)، وليس (وحدة الصف) على الأقل في المرحلة الراهنة، ولكن الإسلاميين يتمنون تجاوز هذا الوضع نحو وحدة الهدف والصف معا. ويعني هذا بالتأكيد غياب التنظيم الحديدي أو المحدد الذي يلتف ويجتمع أعضاؤه حول أيديولوجيا محددة الرؤية، وفي علاقات سياسية وحزبية واضحة الأهداف والوسائل. قد يكون من تكتيكات الحركة الإسلامية السياسية أن تجمع في هذه المرحلة ألوان طيف فكري وسياسي متباينة، ولكن يمكن أن تشكل جبهة أو تيارا له على الأقل شعور جمعي عام يجعله يتضامن ويتساند حول قضايا مشتركة. سبق ان اشرنا إلى

تفضيل بعض الإسلاميين هذا الشكل في العمل الإسلامي، وهذه النظرة قد تكون بقايا موقف سلبي من فكرة الأحزاب والحزبية التي غالبا ما تعتبر أداة شقاق وفرقة. ويقول احد قادة الحركة عن تجربة الجزائر محاولا ان يكيف التنوع والاختلاف، وبالذات مسألة الأجنحة المتشددة أو المعتدلة، أو يقال من شأن الاختلاف بسبب وحدة المرجع: (لا أرى مدارس فكرية كثيرة في الجزائر، أرى تيارا إسلاميا فيه ألوان من الشدة والوسطية والاعتدال ـ ـ الاعتدال في الفكر والممارسة، ولكنه تيار ينتمي إلى نفس الأرضية ، مادته الثقافية لا تختلف اختلافا بينا، تيار ينتمي إلى مدرسة واحدة و ينهل منها هؤلاء جمعيا) (علي، 1996، 32)

وحين سئل، هل يعتقد فعلا ان المكتبة التي ينهل منها علي بلحاج ومحفوظ نحناح هي واحدة ؟ أجاب: (نعم مع تلوينات في الفكر والسلوك أقوى واقل، لون مركز ولون اقل تركيزا لذلك يرى ان (النهضة) التونسية لا تعني وجود (بناء فكري واحد أو حتى تنظيم، هي اقرب إلى ان تكون تجمعا إسلاميا حول الثوابت، ولكن ضمن هذه الثوابت هناك فسحة واسعة للاختلاف). ويستنتج ضرورة التنوع: (الحركة الإسلامية إذا أرادت ان تكون حركة شعبية، وليست حزبا بالمعنى التقليدي، ينبغي ان يتسع الاستقطاب فيها لكل المؤمنين بالإسلام، بالإسلام عقيدة، بالإسلام عبادة وأخلاقا وشريعة، بقطع النظر عن تفاصيل هذا الأيمان، تفاصيل هذه الرؤية، وما يمكن ان تكون هناك من اختلافات في التفاعل مع الواقع، أسلوب التفاعل، أسلوب التغيير (الدرويش ، 1993، 18).

وعلى الرغم من أن عدم التضييق في تحديد ما هي الجماعة الإسلامية أو الحزب الإسلامي أو الجبهة الإسلامية قد يساعد الإسلاميين أنفسهم في نشاطهم الفكري والحزبي، ولكنه يمثل عقبة أساسية في طريق أي باحث يحاول ان يصنف بدقة حركات الإسلام السياسي أو تياراته.

وحتى على ارض الواقع، كثيرا ما ندخل في جدل ومغالطات حول مواقف الإسلاميين من قضايا معينة، كالإرهاب والعنف مثلا الذي تمارسه فصائل إسلامية. فقد يدين بعض المعتدلين ـ كما يسمون أحيانا ـ هذه الأفعال، ولكن غالبا ما يستدركون ويحاولون تلطيف الإدانة، أو ان يساووا بين المعتدي والضحية. فالتعميم

في وصف الظاهرة قد يكون خاطئا، وفي الوقت نفسه يكون التخصيص قاصرا ومخلا في بعض الأحيان. وكثيرا ما يحذرنا الإسلاميون من ان نتوهم تجانس الحركات الإسلامية، فهي كما يحاول احدهم ان يشرح: (كيانات تنظيمية تختلف في برامجها ومناهجها ووسائلها و ارتباطاتها ومراجعها العقائدية والفكرية. كما تتباين في الحجم والأهمية من قطر إلى الأخر ومن تجربة إلى أخرى) إذا ماذا يبقى منها، وماذا يجمعها؟ يضيف الكاتب: (لكن اختلافها لا يمنع من التقائها حول أرضية واحدة على هشاشتها، تبقى المبرر المنهجي لتصنيفها في خانة مختلفة نوعيا مثل الأحزاب الشيوعية التي نشأت في نفس المنطقة وفي فترات متشابهة أحيانا). ولا يذكر في هذا النص بوضوح خصائص التمايز والاختلاف وعناصرها، ويكتفي بجملة سريعة بان ما يميز هذه الحركات هو إلحاحها على اعتبار الإسلام (منهج الحياة)، ثم تركيزها على (الجوانب السلوكية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات) (الجورشي، 1989، 156)

الفصل الرابع

إشكالية مفهوم الدولة و الديموقراطية في الفكر الإسلامي

1.4 الدولة ونظام الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر:

واجه المفكرون المسلمون المحدثون والمعاصرون، وتحديداً من القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بالغرب وضعف الخلافة العثمانية، إشكالية البحث عن أصل ومضمون الدولة – بحسب المعنى المتداول راهناً – في التاريخ والواقع الإسلاميين، أي عدم الخلط بين الإدارة والحكم وبين الدولة كفلسفة ومؤسسات واجهزة، وتشتمل الإشكالية على محاولة ايجاد جذر أو صلة للدولة الوطنية في الأصول الإسلامية، ومن خلال عملية قياس مفاهيم حديثة وواقع جديد مختلف بمفاهيم قديمة وواقع تاريخي، لا بد من أن تتعدد المصادر، بل تتناقض ومن ثم يتم اللجوء إلى الانتقائية، واحياناً التعسف في المقارنة والتسمية (حيدر إبراهيم علي، 1996، 95) .

وهنا قد يواجه الباحث بمخزون هائل من التفسيرات والمواقف المتباينة التي لا تشكل نظاماً فكرياً متماسكاً بصرامة وانساق منطقيين، يسعى بعضهم إلى حل الإشكالية من خلال التقليل من أهمية المفاهيم نفسها والتعويل على المعاني أو المضامين.

هناك عوامل تاريخية يمكن أن تكون شكلت طريقة الفكر العربي – الإسلامي في تناول القضايا الحديثة مثل (الدولة)، فالظهور المتأخر لهذا الموضوع على صعيدي الواقع والفكر جعل الجدل حولها مضطرباً، وكأنه في لحظات التكون الأولى، لأننا حين نتساءل متى بدأ الفكر العربي – الإسلامي يناقش موضوع الدولة الوطنية، يمكن أن نؤرخ لذلك بمنتصف القرن التاسع عشر مع بداية الاحتكاك بنموذج للحكم يختلف عن الأشكال السائدة، مثل الخلافة والسلطنة (حيدر إبراهيم علي، 1996، 96) .

لم يصبح شعار الدولة الإسلامية محوراً من محاور السجال والجدل، وهدفاً يسعى البعض إلى تحقيقه، إلا بعد ظهور الحركات الإسلامية، وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين عام 1928 على يد مفكرها ومنظرها المؤسس (حسن البنا)، ولقد تأسس هذا الشعار بناء على شعور ساد حينها لدى الاغلبية من المسلمين، بأن المؤسسة الرمزية الممثلة بالخلافة العثمانية التي كانت تشعرهم بتملك هوية واحدة قد سقطت (عبدالغني، 2013، 10) .

الواقع أن هذا الشعار الأثير، لم يكن وارداً في أدبيات الفكر النهضوي في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر، بل ما كان مطروحاً هو إصلاح الواقع السياسي القائم يومها، والعمل على تحديث الجيش والإدارة والتعليم، والاجتهاد من أجل توفير المساحة الأكبر من المشاركة

العامة للناس في الحياة السياسية، وذلك من خلال تقليص الفجوة بين السلطة والشعب بجعل سلطة الحكام مقيدة و مشروطة (عبدالغني، 2013، 11) .

ننطلق من تعريف الدولة، وهذه مهمة صعبة، فهناك تعريفات عديدة ومتباينة لمفهوم الدولة، ولكن لكي لا نتوه في التعريفات نركن إلى تعريف مركب يحاول أن يكون شاملا لمظاهر وتجليات وشروط كثيرة للدولة، ولا يدعي أنه جامع مانع لأن مثل هذا التعريف لا وجود له

في العلوم الإنسانية. يبدأ المعجم النقدي لعلم الاجتماع تعريف الدولة بتمهيد يقرر بأن تعريف الدولة مهمة شبه مستحيلة لأنه يصطدم بثلاثة أنواع من الصعوبات، وهي: أولا، أنه يجمع بشكل اعتباطي بين وجهة النظر المعيارية ووجهة النظر الوصفية. ثانيا، يمكن أن تعني الدولة شكلا سياسيا محددا من الناحية التاريخية، أو كما يقول الماركسيون، إن ظهور الدولة مرتبط ببعض الظروف التي يمكن تعيين تاريخها. لذلك يمكن أن تزول الدولة حين تزول شروط ظهورها، وبالذات في ميدان الإنتاج. الصعوبة الثالثة يثير تعريف الدولة مشكلة تتعلق ببيان أجهزتها والأشكال التي تتمظهر فيها هذه الأجهزة. وهنا تبرز أسئلة عديدة، مثل: هل ينبغي أن نعني بالدولة الحكومة فقط؟ أم ندرج في التعريف البيروقراطية والعدالة ؟

ما هي العلاقة بين هذه الأجهزة المتخصصة ؟ وما هي العلاقات التي تقيمها مع المجتمع المدني؟

هل الدولة بمجرد أداة قمع يستغل بواسطته المهيمنون أولئك المهيمن عليهم؟ (بوريكو، 1986، 301 -302).

لذلك نجد أن مفهوم الدولة أعطى تعريفات واصطلاحات متعددة ومتنوعة في الكتابات الغربية بالذات، وهذه نماذج للمعاني والتعريف للدولة الحديثة أو مجالات بحث الدولة في الفكر الغربي:

1. الدولة كنظام قانوني مؤسس أو باعتبارها بيروقراطية عامة متجانسة.
2. الدولة باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة ، أي مجموعة القيادات أو النخبة التي مهام اتخاذ القرار ولها السلطة في النظام السياسي.
3. الدولة باعتبارها نظاما معياريا متكاملا للقيم العامة.
4. الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة (سعد الدين إبراهيم، 1988، 64).

وتحدد الدولة بأنها تنظم القوة في المجتمع على أساس قانون متواضع علية، وهذا يقود إلى ضرورة قيام الدولة على مشروعية ما، وهي أوسع من مجرد مجموعة القوانين – كما يقول دونر – " بل تقبل مفهوم للقانون له بعض التجريد يتضمن إحساسا شاملا بالعدالة التي ينبغي أن تضبط وتوجه كل الإجراءات والتصرفات الأخرى " (دونر، 1991، 68).

وكأن الدولة تقوم بمهمة التحكيم، فهناك علاقة تعاقدية وعمليات تفويض وتمثيل وتنازل، كذلك للدولة وظيفة قسرية وإكراه وقهر وعنف تبرر بسبب الغاية ، أي تنظيم العلاقات في المجتمع .

ولكن المطلوب أن تمارس هذه الأفعال والإجراءات على أسس عقلانية أو معقولة. وهنا يقتضي أن يشارك المواطنون من خلال الانتخاب باختيار من يقومون بالتحكيم لتحقيق ما يسمى بالصالح العام. تطورت فكرة العقلانية كمفهوم محوري في الدولة الحديثة، ويمتد من هيغل الذي اعتبر أن الدولة هي "مستودع للعقلانية والتجرد والعدالة والكفاءة في خدمة المصلحة العامة للمجتمع"

(سعد الدين إبراهيم،1988: 64)، حتى تصل فكرة العقلانية إلى مساهمة ماكس فيبر التي أبرزت الجوانب التنظيمية للبيروقراطية في المجتمعات الرأسمالية. وقد تأخذ العقلانية شكل فصل المجالات الدينية والمجالات العلمانية كإطار ثقافي وفكري يشترط تطور الدولة ضمنه.

وكثيرا ما تختزل كل هذه التفصيلات في تعريف مختصر يشتمل على كل ما تقدم، فالدولة أرض وشعب وسيادة وقانون.

يلاحظ أن فكرة الدولة وحقيقة الدولة هي نتاج تطور تاريخي أوروبي غربي دشن في القرن السادس عشر وتسارع ظهور القوميات والثورة الصناعية وتكون البرجوازية. هذا يعني أن المجتمعات العربية – الإسلامية لم تكن جزءا من ذلك التطور التاريخي، فقد أتت الدولة الحديثة من خارجها، أي فرضت أو اقتبست من نماذج تشكلت نتيجة صراعات وتفاعلات ذاتية خاصة بأوضاع تلك المجتمعات. وهنا مكمن الخلاف الفكري، فمثل هذا الاستنتاج يعني أن المجتمعات العربية – الإسلامية أو الإسلام لم يعرف الدولة، وبالتالي لم يظهر فكر إسلامي قديم أو حديث

ينظر لمفهوم الدولة. لذلك حين يطرح السؤال: هل عرفت المجتمعات الإسلامية نظرية عن الدولة ؟ تتفرق سبل التفكير إلى درجة التعارض والتناقض، ليس لأسباب نظرية وفكرية بحتة، ولكن – كما يقول العروي – "وصف الدولة الإسلامية صعب إن لم يكن مستحيلا، والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكون الدولة ذاتها " (العروي، 1984، 91). وبالتالي فإن غموض فكرة الدولة ينعكس على أية نظرية سياسية، أو حتى نظرة سياسية، حيث تختلط مفاهيم مختلفة تصف أشياء ووقائع لها طبائع ومضامين متمايزة، مثل الخلافة والإمامة والسلطان وأولياء الأمر. . . الخ. ولكن في النهاية قد تدمج معا من دون تحديد فواصل وقواطع. وهنا يظهر الرأي القائل بوجود نظرية. ولكن أية محاولة لتدقيق المفاهيم بحسب السياق التاريخي – الاجتماعي تصل إلى نتيجة نهائية، هي غياب نظرية عن الدولة في الإسلام.

نجد الاختلاف حول بداية الدولة الإسلامية – حتى حين يتفق حول وجودها – هل نشأت في عصر الفتوحات الكبرى التي انطلقت في عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق وامتدت خلال عهد عمر بن الخطاب ؟ أم تعتبر نشأة الدولة في عهد عبد الملك بن مروان (65- 86هـ /685- 705م) ؟

وهناك قسم ثالث يرجعها إلى ما جرى التعارف عليه لدى الإسلاميين،"الدولة المدينة ". وهنا يبرز السؤال – المشكلة حول طبيعة الدولة الإسلامية، هل هي دولة دينية أم مدنية ؟ ويحاول بعض الباحثين تغيير طريقة طرح الأسئلة، ويعتبر أن الإجابة عن سؤال: هل في الإسلام نظرية عن الدولة ؟ هي نعم، شرط استبعاد النموذج الغربي، ويقول نويهض: " من يحاول أن يقرأ عناصر " الدولة " وفكرتها انطلاقا من تمثل الدولة المعاصرة، فإنه بالتأكيد لن يجدها، ومن يحاول أن يبحث عن "الدولة أوروبية" في الفقه والتاريخ الإسلاميين، فإنه لن يجد لها أثرا يذكر" (نويهض، أيار 1992، 18) .

في عام 1922، بعد ثورة (مصطفى كمال)، أصدرت الجمعية الوطنية التركية قراراً يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة، وقد قرنت الجمعية قرارها ببيان صاغه فريق من الفقهاء ، وسم ب " الخلافة و سلطة الأمة "، و قد اعترف البيان بالأصل الشرعي لمبدأ الخلافة بيد أنه قرر أن شروطها الفعلية لم تتوافر إلا بالخلفاء الراشدين، أما الخلفاء الذين نجموا من بعدهم فلم يكونوا سوى " رؤساء جمهور المسلمين " ولايتهم إدارية لا روحية، ولأن الخلافة اصبحت مرادفة للسلطة والملك، أي اصبحت من المسائل السياسية الخالصة والتصرفات الاستبدادية، فإن الواجب يقضي، في هذه (الأزمنة الأخيرة) تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية" (الخلافة وسلطة الأمة، تقديم نصر حامد أبو زيد، 22).

والواقع أن هذه الصيغة لم تكن إلا تمهيداً للقرار الراديكالي الذي صدر في آذار 1924 ليلغي الخلافة رسمياً وليقيم حكماً مدنياً او " دولة علمانية "، فولد هذا الفعل في الأوساط الدينية الإسلامية في مختلف الأقطار الإسلامية، و بخاصة في مصر، استنكاراً شديداً وردة فعل عنيفة، فولد ذلك بدوره ردات فعل مناهضة أخرى وجدلاً حاداً دفع بمسألة " دين الدولة " إلى مقدمة القضايا التي ينبغي النظر فيها عند

وضع دساتير الدول الإسلامية الحديثة التي بدأت تستقل أو تتشكل بين الحربين العالميتين وبعدهما، كما ولد اهتماماً جد خاص بأمر المكانة التي ينبغي أن تكون للدين في مجمل النظام السياسي أو في علاقته مع الدولة (جدعان، 2014، 396).

كان انتشار نزعة " التغريب " في الأقطار الإسلامية المختلفة وهيمنة القوى الاستعمارية على هذه الأقطار وصوغها لأنظمتها السياسية على نحو غربي منقطع الصلة بالإسلام، وهناك المؤسسات السياسية الحديثة القائمة على "العقلانية الغربية" التي لم يعد بإمكان علماء الإسلام ومفكريه نبذها نبذاً كاملاً غير مشروط، دون الوقوع في مفارقات غريبة (جدعان، 2014، 397)، فصوت (الشيخ محمد بخيت المطيعي) من أشد الأصوات إنكاراً لدعوى القاضي الازهري (علي عبدالرازق) صاحب الكتاب الجدلي (الإسلام وأصول الحكم) والذي يقر فيه "إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، و بريء من كل ما هيؤوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، وغيرها من وظائف الحكم و مراكز الدولة، وإنما كلها خطط لا سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة " (عبدالرازق، 1924، 21)، إن الأثر الذي خلفته جدلية علي عبدالرازق ساهمت في ظهور ردود وأفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم و السلطة والدولة والأمة .

وليس ثمة شك في أن هذا التيار الجديد الذي ولد عقب دعوى علي عبد الرازق يرجع بجذوره

الأولى إلى الشيخ (محمد رشيد رضا)، الذي كان واحداً من دعاة السلفية الكبار الذين تصدوا لكتاب" الإسلام وأصول الحكم " ناعتاً إياه بأنه "آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل" (رضا، 1924، 128)، ومؤكداً أن الشريعة تقتضي سلطة تحافظ عليها وتطبقها، وأن إصلاح الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية، ونصب خليفة له خاصة " الاجتهاد " وعليه السهر على تطبيق الشريعة وإقامة الحكم الشوري بمعاونة أهل الحل و العقد (رضا، 1924) .

ولقد كان حسن البنا هو رأس التيار الجديد المستلهم من سلفية رشيد رضا، والذي تطلع إلى تجسيد الإسلام في مجتمع تحكمه سلطة إسلامية صريحة، والحقيقة أن عناصر فهم " الإخوان المسلمين " للنظام السياسي الإسلامي لم تتبلور حتى يومنا هذا بصورة دقيقة نهائية (جدعان، 2014، 404)، وهي لا تزال تدور في إطار "المبادئ العامة " للنظام الإسلامي، ويمكن القول إن أفكار حسن البنا وعبدالقادر عودة تمثل الأصول العامة الأولى لهذا الفهم، كما يمكن القول إن الجديد الذي نلقاه عند مفكر ينتمي إلى (الجماعة) مثل سيد قطب أو يوسف القرضاوي، يعكس (راديكالية عملية) تتصل بتطبيق المبدأ أكثر مما يعكس النظرية والتصورات تجديداً في المفاهيم الجزئية (جدعان، 2014) .

أما حسن البنا فينبغي أن يربط فكره بجو مصر المشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية وبالاحتلال البريطاني، فهو يقول "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً: فهو دولة ووطن، أو حكومة أمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم و قضاء، كما هو عقيدة صادقة وعبادة " وهو وحده القادر على بناء" وحدة الأمة " أو " الجماعة " التي زعزعها نظام تعدد الأحزاب السياسية وتناحرها (البنا، 1981، 256) .

على رغم أننا نتحدث في هذا الجزء عن الدولة والسياسة في الفكر الإسلامي الحديث، إلا أنه لا بد من الرجوع قليلا إلى التاريخ، لأن الفكر الإسلامي الحديث يرى نفسه امتدادا طبيعيا لتراث وضعه أقدمون، وأن بعض الأصول ثابتة لم يصبها تغيير يذكر. ولكن لا بد من التأكيد بأن المفهوم الحديث لم يجد له أي وجود في الفكر التراثي الإسلامي، وذلك بسبب خصوصية التطور ذاتها التي يتحدث عنها الإسلاميون. ويرى كثير من الباحثين غياب نظريات مستقلة للفكر السياسي، أما الأسباب فمتعددة؛ على سبيل المثال يلاحظ أن المسلمين قليلا ما نظروا في السياسية كعلم أو معرفة منفصلة عن العلوم المشابهة. فمسائل مثل طبيعة الدولة وأشكال الحكومة وصفات الحكام وحدود سلطاتهم وحقوقهم؛ كلها درست ضمن مقولات الفقه واللاهوت وداخل السور المنيع للشريعة. ولم يتغير هذا الوضع الفكري إلا في القرن التاسع عشر مع بداية الاصطدام بالغرب (Hamid Enayat,1991:P5).

ومع ذلك لم يتمكن مفكرو الإسلام السياسي من تحديد مفهومهم الواضح والخاص للدولة، لأنهم يحاولون تأصيل آرائهم عن الدولة في التراث والأدبيات الكلاسيكية –أي حين تتناول السياسة تتكلم على الخليفة أو الملك، وليس على الدولة: « كون الملك حصرا وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأديباتها. وان دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساسا الملك . فهي تبدو كوزارة مثلا، أو كحجابة أو كقضاء تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لاحق للملك ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية » (العظمة، 1987، 48). وهذا يعني أن الدولة تظهر في ما أسماه ابن خلدون «الدولة الشخصية» كدولة معادية أو يزدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي بما هي «دولة كلية». مثل الدولة الأموية، أو الدولة الساسانية، أو الدولة التركية. (الأيوبي، 1992، 60).

لم يجد مفكرو الإسلام السياسي المحدثون أي سند فكري أو مرجعية أصيلة يرتكزون عليها في تأسيس، أو تطوير، نظرية أو نظريات في الدولة، فإن أغلب ما كتب كان يدور حول الجماعة السياسية، وليس حول الدولة، وفقهاء الماضي كتبوا عن الحكومة، وليس الدولة، بالإضافة إلى الكتابات التي احتوت على النصائح والمواعظ للحكام. والعديد من الذين تناولوا موضوع الحكم لم يكن دافعهم الوصول إلى نظرية متكاملة للدولة. فقد كانت لهم أهداف ذاتية أو فكرية محددة ومحدودة أو كما يقول أومليل: « . . . كان يشغلهم لعب دور استشاري ونصح الأمير وتوجيه تسيير شؤون الدولة وتنظيمها وفق النماذج التي يتبنونها، ويتعلق الأمر على الخصوص إما بنمط التنظيم المأخوذ عن الإمبراطورية الفارسية، وإما الشغل بجعل السياسة فرعا للشريعة والتعلق بنموذج من الماضي، أو ظل يحلق في مثاليات عن مدن فاضلة – كما هو شأن الفلاسفة » (اومليل، أيار 1992، ص 10).

واضح أن الدولة لم تحظ بنظرية خاصة بها، لذلك يمكن أن نعتبر موضوع الخلافة هو القضية البديلة التي استحوذت على الاهتمام، والآن يحاول المفكرون المعاصرون تداولها باعتبارها شكلا ما لموضوع الدولة. ويحاول الإسلاميون في هذا المدد تطويع مفهوم الدولة الحديثة أو القومية حتى يفقد كثيرا من مضمونه

الفلسفي والتاريخي، ويبقون على وظائف الدولة، وهذه يمكن أن تقوم بها الخلافة أو الإمامة. وبالتالي يمكن قياس الخلافة بالدولة واستخدام الكلمتين كمترادفين. وقبل الانتقال إلى وظائف الخلافة المطابقة لوظائف الدولة، لا بد من التوقف عند الآراء التي استبعدت الدولة من أولويات الدين الإسلامي، وفي الوقت نفسه أكدت الدعوة الدينية عن طريق سلطة. يؤكد غليون بوضوح وحزم أن الإسلام لم يفكر بالدولة «ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان دينا، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية الحتمية. ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب، وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين» (غليون، 1991، 157) .

ويضيف بجلاء واضح: «وكلمة الدولة الإسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي الدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته . . . ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة ايجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين» (غليون، 1991، 58) .

قد لا يكون التقليل من أهمية الدين مقصودا أو مخططا له، ولكن بالتأكيد تؤدي عملية التسييس الزائد للإسلام إلى تهميش الروحي والأخلاقي في الدين. وفي محاولة التجديد أو التوفيق بين المعاصرة والتراث تضيع التاريخية والخصوصية، على رغم محاولة تأكيدها، إذ ينتزع تطور الإسلام من سياقه التاريخي، وبالتالي الفكري والمعرفي، ويبحث له عن موقع في سياق مختلف تماما. ففي الإسلام كانت الأولوية دائما للدين، والدولة تابع على رغم الحاجة إليها فمهدوم، بالطبع، وهذا ما يفسر قول الإمام الغزالي: « الدين أصل والسلطان حارس وما لا أمل له وما لا

حارس له فضائع». وهنا يكمن الاختلاف الجوهري الذي يؤكده بعض الكتاب الغربيين أمثال برادي وغيره، إذ لم يوجد حيز سياسي مستقل عن الدين، فبينما تنازعت الدولة مع الكنيسة حتى انفصلت عنها، كان مفهوم الأمة الإسلامي يعمل دائما لدمج وتوحيد المجتمع السياسي في الدين (ابراهيم علي، 1996، 101).

نبحث دائما عن إجابة قاطعة ونهائية عن السؤال: هل إقامة الإمامة أو الدولة الإسلامية واجب ديني أم مصلحة شرعية يؤخذ بها بقدر الحاجة إليها، أي في حالة إمكانية تحقيق الغايات المطلوبة، على رغم عدم وجود الإمامة أو الدولة، هل انتفت الحاجة إليها؟ إن شرعية أية دولة حين توجد في دار المسلمين تنبع من التزامها بالشريعة الإسلامية وتطبيقها، ثم قدرتها على حماية الدين، ولذلك نجد تاريخا أخر للدولة عند بعض الباحثين، إذ يرى أحدهم أن تشكل مفهوم « الدولة» بالمعنى السياسي بدأ تاريخيا منذ القرنين السادس والسابع الهجريين ، عندما ضعفت الخلافة وفقدت سلطتها التنفيذية وتحولت إلى مجرد رمز لوحدة الأمة: «ويستعمل الإسلاميون مفهوم الدولة كأداة من الأدوات التي تستخدم لحماية الأمة والدفاع عنها، لكنها ليست بديلة عنها.

وتكون الدولة عند الأصوليين عملا تنظيميا في خدمة مصالح الأمة لا عوضا عنها. فالدولة مسؤولة أمام الأمة، والأمة بدورها مسؤولة أمام ا . بهذا، يرى الإسلاميون أن شكل الدولة لا يحدد ماهية الأمة، كما أن زوالها لا يعني زوال الأمة، بل يؤدي إلى تعطيل تنفيذ أحكام الشريعة » (الموصللي، 1993، 12). هذا ما حدا روزنتال على أن يرى أن الدولة في الإسلام هي مثل أية دولة أخرى وأكثر، أية دولة وزيادة لأنها تحدد للمواطنين الإطار الذي يعيشون ضمنه كأمة من المؤمنين وكأفراد على حساب قواعد الشريعة (علي، 1996، 112) .

فهي لا تتوقف عند وظائف السيادة والسلطة والقوة والدفاع والأمن والحماية، بل تتعداها إلى فرض الشريعة من اجل المصلحة. وقد أكد العلماء هذه الخصيصة في نظام الحكم الإسلامي منذ قرون، وحتى المعاصرون منهم، إذ يقول الشيخ بن عاشور: « إن الإسلام دين معضد بالدولة، وان دولته ضمنه، لأن امتزاج الدين بالدولة وكون مرجعها واحدا، هو ملاك قوام الدين ودوامه ومنتهى سعادة البشر في

أتباعه حتى لا يحتاج الدين في تأييده إلى الوقوف بأبواب غير بابه ». وقد يخشى السياسيون الإسلاميون أي تعارض لذلك، فهم يعبرون بطريقتهم. فقد أوردت الصحف أنه في مؤتمر « الوحدة والسلام » ألقى الشيخ عبد المجيد الزنداني كلمة الافتتاح تحت شعار «القرآن والسنة فوق الدستور والقانون». وهكذا ارتبطت الدولة في الفكر السياسي الإسلامي بالحضارة الإسلامية لتؤدي وظيفة عقائدية تقتضي في الغالب الجهاد أو الحرب من أجل نشر هذه العقيدة أو حمايتها من الخطر والتهديد – خارجيا وداخليا (علي، 1996 125) .

كان لا بد من هذا التمهيد المتشعب للوصول إلى نظريات الدولة والحكم في الفكر العربي الإسلامي الحديث، لأنها ترجع إلى الماضي لتبرر الاستمرارية والأصالة والمصداقية، خاصة أن البحث عن هذه النظريات جاء في مراحل التلاقي أو الاصطدام غير المتكافئ مع الغرب الذي جاء بأساطيله وتجاره وإدارية قبل أن يأتي بثقافته وفكره، وكانت عملية إثبات الذات مطلوبة كشكل لمقاومة أية هيمنة فكرية ممكنة. ومع ذلك كانت الاستجابة للتحدي في البداية أكثر ايجابية، بمعنى الشعور بالندية وعدم وجود عقد نقص تؤدي إلى الانكماش. وللمفارقة، فقد تراجع

الفكر العربي - الإسلامي خلال الفترة الأخيرة، ولم تنتج «الصحوة الإسلامية» مفكرين، على رغم الصوت الإعلامي والسياسي الصاخب الذي ملأ المنطقة خلال العقدين السابقين.

ويرى عبد المجيد الشرفي أن إسهامات المعاصرين في الفكر لا تمثل إضافة، بل مجرد تشبث بالماضي: «كلهم ينطلقون من التصورات القديمة، ولكنهم يصوغونها في ثوب حديث ويسقطون عليها اهتماماتهم الراهنة، سواء في ما يتعلق بنشر الإسلام في المجتمع، أو بتحديد نفوذ الحاكم المطلق. وكلهم قصروا في تحليل الآليات التي تقوم عليها الدولة الحديثة وعلاقتها بالتركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية داخليا ودوليا، فجاءت نظريتهم السياسية هزيلة المحتوى من ناحية وفضفاضة يغلب عليها التعميم من ناحية ثانية، بحيث يمكن أن يحشر فيها الشيء ونقيضه، دائما باسم الإسلام » (الشرفي، 1991، 208-209) .

ومع ازدياد عملية التغلغل الغربي في الاقتـصاد والثقافـة، وبقـاء النخـب الحاكمة في الأقطار العربية والإسلامية على فسادها واستبدادها، على رغـم تفـاقم الأزمات، تظهر النظريات والحركة الأكثر تشددا وتزمتا ومحافظة. وفـي الوقـت نفسه، هناك محاولات لتبني مفردات ومفاهيم معاصرة، تتقارب من المفهوم الحديث للدولة الوطنية وتركز على قيم المشاركة وحقوق الإنسان وفصل السلطات وحقـوق الأقليات ووضعية المرأة. ولكن الاتجاه الأخير بميوله الليبرالية ينتشر وسط الصفوة فقط، ولا يمتد إلى الشارع الإسلامي أو بين العامة أو الفئات الوسطى التـي تجـد ملاذها في حركات وأفكار أكثر راديكالية وذات رؤى جذرية في مواجهة الأزمـات المتفاقمة.

ومن الملاحظ أن موقف الفكر الإسلامي لم يتصاعد نحو مزيد من التحرر، بل يتخذ موقفا دفاعيا يحاول العودة إلى الأصول العقدية والتمسك بنماذج عتيقة يصعب سحبها إلى الواقع.

ويرى الباحثون في ظاهرة تراجع الفكر الإسلامي – العربي من التفتح على مقتضيات العصر عند الشيخ محمد عبده، إلى انتشار فكر أحزاب الجهاد والإخوان المسلمين وحزب التحرير ومجموعات التكفير، تعبيرا عن خيبة الأمل في التجارب السياسية التي مورست في البلدان العربية تحت مسميات الديمقراطية والاشتراكية . ويرى آخرون أن هذا التراجع والضعف الفكري هو مظهر للتعبير « عن خوف من أن يؤدي تخلي الدولة عن صبغتها الدينية – في غياب سلطة كنسية أو شبه كنسية مهيكلة ومعترف بها – إلى أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر، فيفقد بذلك بعده الاجتماعي » (عبد المجيد الشرفي، 1991، 210) .

2.4 " نظام الخلافة " قراءة تفكيكية:

تطرح مسألة طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي ان تحيا في ظله الانـسانية العديد من الإشكالات والمجـادلات، كمـا تخترقهـا مجموعـة مـن التوجهـات والتصورات، فمنذ عشرات القرون والفكر السياسي والفلسفي يتجادل حول أفـضل أنواع الأنظمة السياسية التي من شأنها تحقيق السعادة للبشرية، والحفاظ على أمـن

المواطنين وعيشهم، إذ دافع بعض الفلاسفة على الأنظمة الملكيـة، بينمـا فـضل بعضهم الآخر النظام الأرستقراطي، و تبنت فئة من المفكرين و الفلاسـفة النظـام الديمقراطي (العلام، 2015، 2).

أما التجربة الاسلامية فلقد رامت تكريس نظام سياسي قيل إنه فريد من نوعه، وإنه مغاير ومتمايز عن جميع الانظمة السابقة له، غير أن هذا الشكل لم يكن ليلقى الإجماع عليه، فضلاً عن أن الممارسة التاريخية لنظام الخلافة لم تكن من طبيعة واحدة ، بل تعددت التجارب و تنوعت.

لكن الإشكالية المرتبطة ب " نظام الخلافة " لا تتصل بالممارسة التاريخية فحسب، بل ترتبط بكون هذا النظام على الرغم من المدة القصيرة التي استغرقها، إلا أنه لا يزال أنموذجاً يراد له أن يعاد من قبل زمرة من المسلمين، في الوقت التي استطاعت أشكال من الانظمة السياسية التاريخية أن تتطور بغية مواكبة مستجدات كل مرحلة من مراحل التاريخ، وهذا شأن النظام الديمقراطي الذي عرف عدة منعطفات نسخته الأصلية في بلاد اليونان منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً مفارقة لما أصبح عليه اليوم، من شبه إجماع دون ان يجزم احد بأن ما وصل إليه النظام

الديمقراطي اليوم هو أقصى ما يمكن بلوغه، وإنما هناك دائماً حاجة لتثويره وصقله بناء على تغير الفكر والممارسة. تبقى أصل فكرة " الخلافة " من أهم الأمور غير المفكر فيها لدى جل المنظرين لنظام الخلافة، إذ اعتبر هذا الأسلوب في الحكم ابتكاراً إسلامياً ليس له سابقة في التاريخ، مما يضفي صبغة دينية على مسألة الخلافة (العلام، 2015) .

تظهر الأبحاث الأركيولوجية أن مصطلح "خلافة " ذكر بادئ ذي بدء في بلاد العرب في فترة ما قبل الإسلام، وذلك في نقوش عربية من القرن السادس الميلادي، بدا فيها الخليفة نوعاً من" نواب الملك " أو من نائب حل محل الحاكم في مكان ما.(برنارد لويس، 1993، 72)، أما في القرآن الكريم فيذكر الخليفة مرتين، مرة إشارة إلى آدم و الأخرى إلى داود، وقد كانت الثانية في سياق يحمل تقديماً قوياً للسلطة إذ يقول تعالى " إنا جعلناك خليفة في الارض فأحكم بين الناس بالحق "، كما وردت الكلمة في القرآن الكريم عدة مرات بصيغة الجمع "خلفاء" و"خلائف" وهذا

في سياقات تجعلها أحياناً تترجم خلفاء وأحياناً ورثةً أو ملوكاً واحتمالاً نواباً (لويس، 1993 :72) .

وثمة كثير من القرائن التي يستنتج منها أن قضية الخلافة لم تكن خاصية إسلامية أو أن لا سوابق لها في التجربة العربية قبل الإسلام، فبعض الأبحاث أكدت أن هذه "النظرية " لم تكن غريبة ولا فريدة، بل هي من صميم البنية القبلية العربية، وهنا يشير المفكر (عبدالجواد ياسين) في كتابة " السلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية " الربط بين (الروح المثالي الذي صاحب حكومة الراشدين، و بين الإطار الشكلي الذي اتخذته هذه الحكومة) (ياسين ،2009 ، 154)

لان مثالية الدين يضيف عبدالجواد، لم تكن هي التي (عينت أو فرضت هذا الإطار بالذات، بمعنى أنه لم ينشأ عن نص آمر من نصوص الشريعة ولا حتى عن الإيحاءات الأخلاقية الجديدة التي أفرزتها هذه النصوص، بل نشأ باستعارة مباشر من النظام القبلي العربي الذي نقلت عنه الخلافة فكرة أهل الحل والعقد وفكرة العهد، فضلاً عن المفهوم الأبوي التقليدي للسمع والطاعة) (ياسين، 2009، 154)، وان كان ثمة (بصمة ضرورية لهذه الإيحاءات الجديدة على الشروط التفصيلية للحكومة بقدر ما أثارته من حراك في عوامل الاجتماع السياسي القابلة بطبيعتها للتغيير؛ مثال ذلك التطور الذي طرأ على حيثيات الانضمام لنخبة الحل والعقد، بحيث تضم الصحبة والسابقة في الدين فضلاً عن القرشية والوجاهة الاجتماعية) (ياسين، 2009) .

وتبرز الخلافة بهذا المعنى، وكأنها محاولة تقرير أمر واقع في التاريخ والجغرافيا، وهو ما يعني أن المسلمين لم يفكروا في نظام سياسي خارج ما تعارفوا عليه قبل تحولهم إلى الإسلام، وهكذا فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاماً ينص عليها القرآن و تحتاج إلى " ولي الأمر" ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية. ومفهوم "ولي الأمر " في الإسلام مفهوم واسع يصدق على رئيس العائلة، وعلى رئيس القبيلة، كما يصدق على الفقيه، وعلى الحاكم المسلم في دار الإسلام، سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة (الجابري، 1996، 70).

إن ما يفهم من الفقرة السابقة أن الفقهاء وكتاب السياسة لم يستخلصوا "الخلافة " من النصوص الدينية، أو أن النبي قد أوصى بالحكم عن طريقها، بل كل ما استطاعه الفقه الإسلامي هو تجميع وتقنين ما كان من تجارب إبان الفترة التي تلت رحيل الرسول ،صلى ا عليه وسلم، ولا سيما خلال المدة التي قضاها ما يطلق عليهم "الخلفاء الراشدون " في الحكم، وبالتالي تكون نظرية الخلافة عبر مراحل تطورها تقنيناً حرفياً للنظام السياسي المفروض بالقوة من قبل السلطة الحاكمة، ومع كل تموج في شكل النظام نتيجة لانتقال السلطة كانت النظرية تتموج تبريراً لشرعية الأمر الواقع ضد معارضة الشيعة والخوارج (ياسين، 2009، 29).

اختلف المسلمون حول ما إذا كان نظام الخلافة فريضة دينية أم مجرد اجتهاد سياسي، كما اختلفوا حول صحة بعض النصوص التي تقول بها بعض المذاهب الدينية؛ فلئن كان ثمة إجماع داخل المذهب الشيعي على أن الإمامة أحد الأركان الأساسية التي لا يصح إيمان الإنسان من غير الاعتقاد بها، بحيث تمسي الإمامة من ضرورات الدين، التي حثت النصوص الدينية وأقوال السلف على وجوب إقامتها، والمساعدة على تحقيق شروطها،، وعلى الرغم من عدم تطابقها والرؤية الشيعية، تُسير وجهة نظر المذهب السني في منحى رفع «الخلافة» إلى مرتبة الفريضة الدينية، ولاسيما بعض الآراء الفقهية المعاصرة. وتجلى هذا المسار بشكل أساس في

المواقف الحدية التي اتخذها بعضهم حيال من يقول بلا دينية الخلافة، أو عدها مسألة، ولا سيما بعد حدث الإلغاء الرسمي للخلافة بداية العقد الثاني من القرن العشرين، فالمجادلات اجتهادية الحادة بين الفقهاء أثناء تلك اللحظة وبعدها تؤكد أن أهل المذهب السني بدورهم لم يروا في الخلافة إلا كونها واجباً دينياً ينبغي إتيانه.

في معرض إجابة الفكر الإسلامي عن هذه الأسئلة، تبرز ملاحظتان رئيسيتان؛ الأولى منهجية وتاريخية ومركبة في الوقت نفسه، وهي تتناول عدة أمور من قبيل: تسمية السلطة الإسلامية نفسها خلافة ومعنى هذا المفرد أو المصطلح، وهل هي خلافة للرسول من الناحية الزمنية، كما تقول نظرية أهل السنة، أم هي خلافة ا كما قال الأمويون والعباسيون الأوائل على نقودهم، وفي مخاطبات الشعراء لهم، وفي رسائل كتاب الإنشاء في دواوينهم ؟

وهذه القضية مهمة سواء اعتبر الخلفاء أنفسهم خلفاء   أو خلفاء لرسول ا ، إذ ما هي صلاحياتهم في الشأن الديني في الحالتين؟ أما الملاحظة الثانية، فهي تتصل بجانب معرفي، أي العلاقة المحتملة بين الإسلام ديناً ونظرية الخلافة تصوراً للحكم (السيد، 2009، 233) .

وقد أشتهر عن الفقيه الأزهري (علي عبد الرزاق) قوله بأن الخلافة " ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها الى العقل والتجريب، أو الى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين " (عبدالرازق، 2006، 108-109).

وقد تعرض هذا القول للتقييم على امتداد ما يقرب من القرن ولا يزال، ومن المسلمين من يرفض مسايرته ومنهم من تبناه وطوره. ولقد أستنتج بعضهم أن الخلافة هي محض رؤية مدنية، يمكن أن تلاقي النجاح خلال مرحلة معينة، وقد يصادفها الفشل إذا ما تغيرت الظروف السياسية والمجتمعية والجغرافية السيادية، بل هناك من أرجح مدنية الخلافة الى نشأتها الأولى إبان اللحظة السقيفية ف " لم تحسم مرة، إلا وكان ا   غائباً من مسرح الأحداث، ليحل محله الإنسان بأهوائه ولعبه، وبفضائله ورذائله" (حرب 1993، 61) أذ لم تطرح، خلال مرحلة ما بعد الرسول، صلى ا   علية وسلم، مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن" طرحت مشكلة الخلافة، وملء الفارغ الذي نشأ بوفاته ،وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها، والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها. وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوة الحية، واستمرارها فقط عبر القرآن .

ولذلك لم تكن هناك حاجة للتفكير في السياسة، فقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدم الإسلامي، أي عملية التبشير، وما يرتبط

بها من جهاد وكفاح ضد الشرك الداخلي والخارجي . ولم يخطر ببال أحد أن يبني دولة أو يرث سلطاناً بأي معنى

من المعاني". ويحاول (برهان غليون) من خلال هذا النص، أن ينتصر لفكرة كون الصراع الذي تلا وفاة النبي الكريم لم يكن ذا خلفية سياسية أو سلطوية، وإنما هو راجع الى الرغبة في تنظيم شؤون الدعوة بدليل أن " لا أبو بكر ولا غيره من معاصريه قد فكر في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك، ولكن أستخدم ببساطة كلمة خليفة رسول ا ، ولم يكن اختيار هذه الكلمة التي لم تكن مستخدمه بهذا المعنى أبدا من قبل اعتباطاً ولكن تعبيرا عميقا عن روح المهمة التي تحملها ". ولكن هل كان الصراع من أجل الدعوة بالفعل؟ (غليون، 2007، 60).

وبالعودة إلى الجدال الذي قام خلال ما بات يعرف ب "سقيفة بني ساعده"، يظهر أنه بعد خلاف حاد بين المهاجرين والانصار حول أحقية كل مجموعة في اختيار الأمير، وهو خلاف قال عنه عمر بن الخطاب فيما بعد انه كان " سقطة وقى ا شرها". وكان الفرقاء عند السقيفة أكثر فهما لطبيعتها فتحدثوا عن خلافة السلطة السياسية للرسول، أو "سلطان محمد" على حد تعبيرهم، وظل الدين في موقعه مظلة أخلاقية تظلل الأهداف، وظل حضوره طاغيا في المعادلة على حضور "الدولة" التي لم يكن جهازها قد أكتمل نضوجا بالمعنى التسلطي المعروف.

ويتضح الطابع السياسي للخلاف من خلال مضمون النقاش السائد آنذاك، فقد أحتج عمر بن الخطاب للمهاجرين على الأنصار بقولة: " أن محمدا رسول ا رجل قرشي وقومه أحق بميراثه وتولى سلطانه " فأين هي النصوص الدينية التي أحتج بها الصحابة على ضرورة قيام الخلافة ؟ ولماذا لم يتوسل بها هؤلاء أثناء جدالهم المحتدم حول من هو الاحق بنيابة الرسول الكريم؟ (ياسين،2009، 99).

لقد كتبت العديد من المصنفات التي دلات بشكل يرقى الى قوة البرهان على أن النصوص الواردة في الخلافة السنية والامامة الشيعية، ما هي الا تنصيصات أبتكرها أصحابها في سياق الصراع السياسي بين الطوائف الدينية، وفي ظل الصراع الذي نشأ حول فكرة ولاية العهد التي قال بها معاوية. فالحديث المنسوب الى الرسول، صلى ا علة وسلم، الذي يفرض أن يكون الخليفة من قريش، أو

حديث " الخلافة الراشدة التي يعقبها الملك العضوض" وبصرف النظر عن العوار الذي لحق بسندها، فأن متنها لا يتوافق والوقائع التاريخية، إذ كان من باب أولى أن يستشهد عمر بن الخطاب بحديث " الخلافة من قريش " بدل الاستناد إلى المبرارات السياسية والمصلحية، أما تفسير حديث "الملك العضوض" على أنه يخص مسألة توريث الحكم، وأن المقصود هو تحريم الملك القائم على هذا الاساس، فذلك أمر تخالفه القراءة المتأنية.

فالمعروف أن مسألة الدولة لم تكن معروفة عند المسلمين إلا على أنها تعني الاستقرار، والتداول ...إلخ، حيث ينظر للدولة نظرة سلبية، والشواهد على ذلك متعددة، وفي هذا السياق يأتي حدث معاوية، كما أورد الطبري نصه في تاريخه، وذلك في مجال تأكيده حق قريش في الخلافة دون غيرها من العرب أو العجم، أذا يقول " هل تعرفون عرباً أو عجماً أو سوداً أو حمراً، إلا قد أصابه الدهر في بلده وحرمته بدولة، إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد

الا جعل ضده الأسفل."فمن الواضح هنا، أن" الدولة" تعني التعرض لاضطهاد الغير وبطشهم وكيدهم، وقريش وحدها هي التي لم تعرف هذا الامر ولم يصبها الدهر بدولة، أي" بسيطرة الغير " عليها من القوى الأجنبية (ياسين، 2009، 92).

ومما يؤكد هذا التحليل أن العرب كانوا يطلقون على حكم غير الخلافة مصطلح دولة، وكانت هذه تدل على سلالة بدلاً من أرض أو شعب. وقد جعل هذا أكثر احتمالاً، عندما تنهار سلالة، أن الوحدة السياسية نفسها تتلاشى ويجب أن يعاد تجميعها، وكان من اللازم إيجاد دولة جديدة، وبالنظر إلى عدم تبلور مفهوم "الدولة" بعد ظهور الإسلام لغةً و سياسةً في واقع الحياة العربية حينئذ فإن العرب إلى فترة غير قصيرة بعد ظهور الإسلام ظلوا يستخدمون مصطلح " ملك " للدلالة على مفهوم «الدولة» عند سواهم من الأمم (بلاك، 2012، 116) .

وقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «ملك» حتى بالنسبة إلى الأنبياء الذين تولوا السلطة السياسية في بلادهم وعلى قومهم، وهم أبعد ما يكونون في طبيعة حكمهم عن مسالك الملوك الدنيويين، إذ يقول تعالى: «وآتاه ا الملك والحكمة

وعلمه ما يشاء» (البقرة، 251)، ويقول تعالى: «وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» (سورة ص 2). ويؤكد المفسر ابن كثير هذا المعنى بقوله: «أي جعلنا له ملكاً كاملاً في جميع ما يحتاج إليه الملوك»، ووظف القرآن مصطلح الملك بصيغة الفعل للإشارة إلى «دولة» سبأ في جنوب الجزيرة العربية، وهي من «الممالك» أي «الدول» التي عرفها عرب الجنوب قبل الإسلام، إذ يقول ا تعالى "وجدت امرأة تملكهم وأتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » (النمل 23) (الأنصاري، 1999، 35) .

يتبين لنا أن "نظام الخلافة " ليس من منصوصات الدين، و إنما هو، على غرار باقي الانظمة السياسية، نتاج للاجتهاد البشري، وخاضعٌ لتقلبات المناخ والجغرافيا، وغير منفلت من مبدأ التاريخانية، فأي نظام سياسي محكوم بالنجاح بحسب قدرته على التكيف وامتلاكه لمبررات وجوده، والقوانين الاجتماعية، وهذا ما لا يمكن أن يفرض بنصوص دينية ثابتة، وإنما ينطبق عليه مبدأ " أنتم أعلم بشؤون دنياكم "، فكانت الخلافة هي السلطة الشرعية الوحيدة، على الرغم من عدم قدرتها الشاملة على امتلاك " احتكار الوسائل الشرعية للإجبار "، بمعنى لا أحد يفترض أن يعاقب أو يحارب من دون موافقة الخليفة، كان مجالها التشريعي، على أي حال، محدوداً بالمكانة المقدسة للشريعة. وعلى عكس أي دولة غربية، كانت هي السلطة الشرعية الوحيدة والفريدة من نوعها (بلاك ، 2012 :98) .

يصعب العثور على إجابات لهذه الأسئلة من داخل المتون الفقهية، لأن الفقه الإسلامي عندما ينظُر للشأن السياسي، لا يفعل ذلك إلا واهتمامه مركز على الحكام، وإن حضر الإنسان الرعية فهو من أجل خدمة الحاكم وطاعته، وطاعته، وهو الإغفال ذاته الذي «تلقاه الأمة كمفهوم سياسي، وإن كانت حاضرة كمفهوم ديني يرادف مباشرة معنى الإسلام ذاته » (جدعان، 2009 ، 125) .

أما الممارسة التاريخية فهي لم تخلُف أنموذجاً موحداً يمكن الاستناد إليه من أجل التأسيس لبناء نظام الخلافة، ومأسسة مبدأ الشورى وأهلها. فلقد توفي الرسول الكريم دون أن يعرف أصحابه الطريقة التي ينبغي اتباعها بغية الكشف عن خليفته، وكان النقاش حاداً نجمت عنه انشطارات لم يقو التاريخ على محوها. ثم انتهج

الخليفة الأول بعد أن آنس قرب أجله، سبيل التعيين في الحياة، فكان أن اختار عمر بن الخطاب لخلافته، فسمي الأخير خليفة خليفة رسول ا ، قبل أن يتخذ له لقباً أسهل وهو «أمير المؤمنين» تجنباً للإطناب الحاصل في التسمية الأولى (الأفندي، 2009، 48) .

وتطرح البيعة عديد الأسئلة وتوجب كثيراً من الملاحظـات، إلـى جانـب الإشكالات المطروحة على «نظام البيعة» في علاقته بمسألتي الشورى وأهل الحـل والعقد، وهذا ما يحاول أن يكرسه الفقه الإسلامي قديماً وحديثاً. فالقول بالبيعة يبطن في الغالب بعد الطاعة، بحيث تُمسي البيعة هـي المـسلك الوحيـد الـذي يمكـن ل«الرعية» سلكه لتنصيب الحاكم والتعاقد معه، لكنها بيعة من دون عقد مكتـوب، ومن غير شروط تفصيلية من شأن الحيدة عنها التحلل مـن العهـد بالنـسبة إلـى «الرعية»، عن البنود العامة التي يتضمنها «العقد» غير المكتوب الذي تتم بموجبـه البيعة، من قبيل: إقامة الشريعة، وحفظ بيضة الإسلام وغيرها من الأمور المرتبطة بآخرة الإنسان وليس بدنياه، ولا سيما أن عقد البيعة مـسيج بـسياج ضـخم مـن النصوص التي تُحرم الخروج على الحاكم مادام يقيم شرع ا «أطيعوه ما أقام فيكم الصلاة» (يفّسر ابن حزم ذلك على النحو التالي:

"يقيم فيهم أحكام ا ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول ا ، صلى ا عليه وسلم» فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، بيروت، 1989، ص373 (اقتبسه عن: ابن حزم الملل والنحل، ج 4، 87).

وفي هذا الصدد يندرج كلام ابن خلدون في المقدمة: « اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يديه تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع » (ابن خلدون، 2005، 392).

ومن اللافت هنا أن الفقهاء بدل مناقشة فراغات هذا النظام وملئها، اكتفوا بتقنين تجارب الخلفاء الأربعة واعتبروها ينبغي الاقتداء بها، فقالوا بضرورة بيعة ستة أنفار، ثم أجازوا بيعة الشخص الواحد، واجتهدوا في حالة مبايعة أكثر من أمير، فقالوا تكون البيعة للأسبق. ولم يكتفي الفقهاء باستقراء الوقائع التي جرت أبان حقبة الخلفاء الأربعة (ياسين، 2005، 79) .

ومثل هذا التقؤل والتأؤل الذي يمنع الإنسان من حقه بنظام بديل عن الذي يحكمه السلطان المتغلب، نجده عند فقيه آخر عائد من تجربة الاعتزال، أعني أبا (الحسن الأشعري) الذي نقرأ له: «ومن ديننا أن نصلي خلف كل بر وفاجر، ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذ ظهر منهم [أي و الحكام] ترك الاستقامة " (أبو الحسن الأشعري، تحقيق حسن محمود ،1977، اقبسه : زيادة : التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة)

هذه شهادة واضحة عن انزلاق الأشعري من المستوى المعرفي والكلامي إلى مستوى النظرية السياسية، فالسلطان الجائر ليس جائراً إلا من منظار الذين يقيسون مفاهيمهم على عدالة الراشدين، بينما الطاعة واجبة للسلطة أو الإمام فحسب، وذلك بحكم حق تصرفه في ملكه وبحكم تحلله من كل التزام سوى حفظ البيضة، ومراسم الدين، بل إنه على الرغم من استبداده وتغلبه، وفجوره وظلمه، واجب الاتباع، دون أن يقدح كل ذلك في عدالته التي تنحصر في كونه مدافعاً عن حوزة البلاد وحياة العباد، تماماً كما لا يقدح في الحكمة الإلهية وعدالتها إمكانية تصور عدم الوفاء بمضمون الوعد والوعيد، أو عدم الالتزام بمنطق الأمر والثواب (السيد، 2004، 126) .

4 .3 الأيديولوجية الدينية وإشكالية تأسيس الدولة:

تكاد كتابات الإسلام السياسي تتفق حول غائية الدولة الإسلامية وتحاول تحديد هذه الغايات، وعلى رأسها إقامة الدين ونشر الدعوة من خلال السلطة والتربية. ومن الملاحظ أن أنصار الإسلام السياسي لا يهتمون بالفروق المذهبية،

مثل اختلاف السنة والشيعة، ويغلبون اتفاقهم حول ضرورة عودة الإسلام قويا في مواجهة قوى الاستكبار، وهذا غير ممكن من دون دولة إسلامية حقيقية.

فوظيفة الدولة عند المفكرين الإسلاميين عموما وبمختلف مذاهبهم، هي في الأساس، حفظ بيضة الإسلام (علي، 1996، 76).

يبرز السؤال الذي يدور حوله جدل طويل لم ينته بعد: هل يعني أن الدولة التي تسعى لتحقيق غاية نشر الدعوة وتطبيق أحكام الشريعة هي دولة دينية؟: أو ما هي أوجه الاختلاف بين الدولة الدينية والدولة المدنية في الفكر الإسلامي؟ أو هل يمكن لدولة أن تجمع بين الفلسفتين: الدينية والمدنية من دون تناقض أو تعارض؟ وأي نقاش حول دينية السلطة يصبح مجديا فقط حين نجيب عن الأسئلة الخاصة بمصدر السلطة في الدولة: من أين تستمد هذه الدولة سلطتها أو شرعيتها؟

والسؤال الثاني هو: ما هي وظيفة هذه الدولة؟ أي أن ينطلق من مصدر السلطة ووظيفة السلطة أو غايتها لتحديد دينية، أو مدنية، أو خصوصية هذه الدولة في الإسلام. هناك اتجاه عريض ضمن الإسلام السياسي يرفض هذا التساؤل من البداية، فنجد فهمي هويدي يسميه « السؤال الغلط »، حيث يقول: « إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية، ثم اعتبروها نقيضا للدولة المدنية، فلن يكون أمامنا سوى مخرج واحد هو: أعذارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر الذي أوقعهم في الغلط، وأوردهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا » (الهويدي، كانون الاول 1992، 193).

ويتناول الجابري السؤال من زاوية مختلفة، فضمنيا يعني السؤال وجود فصل للدين عن الدولة أو للدولة عن الدين، وبالتالي ستعني عبارة فصل الدين عن الدولة أو العكس، وبالذات داخل المرجعية التراثية، « إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام » (الجابري، 1992، 208).

وقد أطلق شعار البنا « الإسلام دين ودولة»، الأسئلة والنقاشات من صندوق «باندورا» الفكري، ولكنها ليست كلها شريرة، وان بقيت مفتوحة تترك مشكلات جديدة، وتتناسل أسئلة جديدة عوضا من تقديم أجوبة مقنعة. وفي كثير من الأحيان،

تتجاوز مثل هذه الشعارات الإيديولوجية الظروف التي أوجدتها، وتكتسب قدرة هائلة على التجدد والتحول بحسب أوضاع أخرى. فشعار البنا أوجدته ظروف العقد الثاني من هذا القرن، لكنه تجدد ضمن ظروف مواجهة جديدة مع الغرب والضعف الداخلي. ونلاحظ أن هذا الشعار يدمج مدنية ودينية الدولة في الإسلام بطريقة تثير كثيرا من الالتباس. فهو يفسر أو يفهم من قبل بعضهم بأنه إقرار بدينية الدولة بشكل مطلق وكامل لا يمكن تلطيفه، ويرى عادل ضاهر في هذه المقولة – الشعار، أنه «لم يكن القصد منها الإشارة إلى وجود علاقة تاريخية بين الإسلام والسياسة، بل الإشارة إلى علاقة جوهرية مزعومة بين الاثنين.

إن هذه العلاقة جوهرية إلى حد ما في نظر بعضهم، بحيث علينا أن نعتبر الدولة داخلة في الإسلام » (ضاهر، 1990، 78).

إن الفهم السابق يتردد بين العلمانيين، ولكن للمفارقة، حتى الإسلاميون، من منظورهم، أعطوا الشعار تفسيرا يؤكد دينية الدولة، على رغم النفي المستمر لذلك. فقد اعترض بعض علماء الأزهر، مثل الشيخ نوار، على استعمال البنا التعبير بهذه الصيغة، على أساس أن استعماله واو العطف لا يفي بالمعنى المطلوب: « فإن هذا الاستعمال قد يوحي بوجود مغايرة بين الإسلام والدولة، بينما المطلوب، في نظر المعترضين، هو أن ندلل على أن الإسلام يتضمن، بحكم ماهيته، الدولة ولا يرتبط بها ارتباطا موضوعيا أو واقعيا وحسب». فالعلاقة بين الإسلام والسياسة في رأيهم– بحسب ضاهر– هي أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية، بل هي علاقة منطقية أو مفهومية.

والفرق بين التصنيفين هو أننا حين نقول علاقة تاريخية، فهذا يعني « أن الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، وليس أي شيء يتعلق بطبيعة الاعتقادات الدينية للإسلام، هي التي أوجبت اتجاهه نحو إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين » (ضاهر، 1990، 79) .

إن مسألة دينية الدولة في الإسلام تثير إشكاليات منهجية عديدة، فعلى مـاذا يرتكز المؤيدون أو الرافضون الفكرة؟ يـدور منطـق الرافـضين لدينيـة الدولـة الإسلامية حول خصوصية التاريخ الإسلامي ومبادئ الدين الإسلامي التي تختلـف

عن المسيحية كدين، والكنيسة كمؤسسة، ودور رجال الدين. ولكن المؤيدين لدينية الدولة ينطلقون من المرجعية نفسها، فمن الواضح أن المناقشة تفند أو تدعم من خلال الاستشهاد والرجوع إلى الأصول، أي الكتاب والسنة، أو إلى الفقه والتراث، أي التاريخ الديني، أو الواقع المعاصر والتأثيرات الخارجية. وهذا التقسيم لا يعني استبعاد اختيار ما، بل تتداخل عمليا العناصر الثلاثة في التحليل. فقد لاحظنا اللجوء إلى القرآن، ليس في آيات الشورى أو الحكم بما أنزل ا فقط، بل في الاستدلال بآيات استخلاف الإنسان والتمكين في الأرض.

أما بالنسبة إلى السنة ، فعمل الرسول نفسه، وليس أحاديثه، دليل على دينية الدولة .

أما التاريخ والتراث، فيعطينا شواهد لا تنضب على خلفاء يؤكدون دينية الدولة، على سبيل المثال لا الحصر: هذا هو أبو جعفر المنصور على منبر عرفة، وفي يوم عرفة يقول في خطبته: «أيها الناس، إنما أنا سلطان ا في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه أقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، وقد جعلني ا عليه قفلا: إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني» (جلال الدين عبد أبي بكر السيوطي).

أما بالنسبة إلى التاريخ المعاصر، فالنقاش يدور أساسا حول المقارنة بين الدولة الدينية كما عرفتها المسيحية، والدولة الإسلامية، مع التركيز على مصطلحات مثل الثيوقراطية أي السلطة الدينية والزمنية حين تدمجان في سلطة واحدة. كذلك النقاش حول العلمنة كمقابل للدولة الإسلامية، وهذا تطور جديد، إذ يرى الإسلاميون أنفسهم في عيون الآخرين، من دون وعي أحيانا، حين يصرون على دحض المقارنة بين الدولة الإسلامية وبين الثيوقراطية أو العلمانية، فيمكن أيضا أن نقول إن الدولة الإسلامية كانت دولة دينية، ولكنها تختلف عن دينية المسيحية والكنيسة. فكونها دينية لا يعني بالضرورة أنها صورة طبق الأصل عن الإمبراطورية الرومانية مثلا. لذلك فإن نفي التشابه مع الدولة الدينية المسيحية (الثيوقراطية) لا يعني حتما أن الدولة الإسلامية التاريخية مدنية بالمعنى المعاصر أو على الأقل غير دينية، إذا تجنبنا مصطلح مدنية الذي قد يفسر بالعلمانية. فهي في النهاية دولة دينية بطريقتها

الخاصة، والتي تبحث عنها لتجعلها متميزة، وهي بالفعل متميزة في دينيتها التي قد تنشأ في ظروف معقدة مختلفة عن عهد مجتمع المدينة.

حين ينفي الإسلاميون عن الدولة المرجوة صفة الدينية والمدنية معا، يحق لنا أن نتساءل: ما هي اذن ؟ ردهم البديهي والسريع أنها إسلامية، ولكن هذا لا يكفي، لأنها تنسب إلى دين يشمل السياسة وغير السياسة. ونحن هنا إزاء مصطلح سياسي هو الدولة، إذ لا بد أولا من أن نحدد مضمونه السياسي الجوهري أو الأساسي، ثم ننسبه بعد ذلك إلى دين أو منطقة أو أسرة حاكمة مثلا. لذلك نجد آراء عديدة تحاول تفسير وفهم هذا الشكل الخاص الذي يدعى « الدولة الإسلامية »، من خلال نفي دينية الدولة، ومع ذلك تنسب إلى الدين الإسلامي . وتقوم هذه الفرضية المعقدة على أساس اختلاف الإسلام عن المسيحية، واقتصار المسيحية على العقيدة فقط، وترتكز هذه الفكرة على تفسير قول للمسيح، غالبا ما ينتزع من سياقه التاريخي والأسباب المباشرة لقوله . فالقصة تذكر أن بعض الفريسيين أرسلوا إلى المسيح تلاميذهم مع الهيرودسيين قائلين : « يا معلم ، نعلم أنك صادق وتعلم طريق ا بالحق، ولا تبالي بأحد، لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس. فقل لنا: ماذا تظن؟ أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟» فعلم يسوح خبثهم، وقال: « لماذا تجربونني يا مراؤون ؟ أروني معاملة الجزية». فقدموا له دينارا. فقال لهم: « لمن هذه الصورة والكتابة ؟»

قالوا له: « لقيصر». فقال لهم: « أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما ».

فلما سمعوا تعجبوا وتركوه ومضوا . ويبدأ الإسلاميون في نفي الدينية عن الإسلام من هذه النقطة:

« إن الإسلام: الدين لم يدع ما لقيصر لقيصر وما ، أي لم يعتزل أمور الدولة والسياسة والمجتمع . . . وأيضا هو لم يضع لدولة المسلمين النظم والقوانين والنظريات، وانما اتخذ لنفسه موقفا وسطا في هذا الميدان – متسقا في ذلك مع النمط الحضاري الذي يتميز به في العديد من الأمور». والكاتب هنا يصل إلى مصطلح جديد يفسر به إسلامية الدولة، ففي الإسلام لا يوجد لا فصل ولا وحدة في علاقة الدين والدولة وإنما تمييز، بمعنى أنه لم يضع النظم والنظريات والقوانين،

إنما تركها للعقل والتجربة، ولكن وضع الفلسفة والمعايير والمقاصد التي تؤطر هذه النظريات والقوانين (علي، 1996، 92) .

4.4 الحاكمية والتأسيس الايديولوجي:

يعود مفهوم الحاكمية إلى جماعة الخوارج، بعد رفضهم لنتيجة التحكيم التي جاءت لصالح معاوية ابن أبي سفيان، رغم أنهم هم من حمل علياً بن أبي طالب على هذا التحكيم. فبعدما كان علي يريد إرسال عبد ا بن عباس، اعترض عليه الخوارج، وقالوا: هو منك، وحملوه على إرسال أبي موسى الأشعري، شريطة أن يحكم بكتاب ا - القرآن الكريم -، ولما كانت نتيجة التحكيم لصالح معاوية بن أبي سفيان، حيث خلع أبو موسى الأشعري صاحبه علياً، مقابل تثبيت عمرو بن العاص لمعاوية بن أبي سفيان خليفة للمسلمين. ونتيجة لهذا، خرج الخوارج عن طاعة علي بن أبي طالب، وقالوا له: "لما حكمت الرجال؟ لا حكما إلا ". (مروة، 1979، 176).

وبذلك تكون هذه الجماعة أول من رفع هذا الشعار في تاريخ المسلمين السياسي، ليتم إحياؤه في صيغة دستورية من طرف أبي الأعلى المودودي، ومن جاء من بعده مقتفياً أثره؛ حيث اعتبر أن الحاكمية بكل معانيها ، وتجلياتها تعالى وحده؛ فهو الحاكم الحقيقي والأصلي، معيباً على حاكمية البشر ارتكازها على القانون، الذي أعطى السلطة لفرد أو مجموعة من الأفراد مقابل إلزام البقية بالطاعة، بينما يبقى الفرد / الحاكم يصول ويجول لا قانون يصده أو يردعه (الشيخ بائن، 2014، 54) .

حين صاغ الفرنسي (جون بودان) لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي مفهوم السيادة، في كتابه "الكتب الستة حول الجمهورية " عام (1576)، كان في الواقع يعبر عن قطيعة ثقافية عامة عن براديغم (**معنى براديغم: التغير على مستوى الانساق الثقافية والفكرية داخل بنية كل مجتمع أي معرفة جديدة** (أفاية، 2014، 2ص) ثقافي تاريخي كامل، والدخول في آخر سمي مصطلح النهضة. و حين كان (هوبز) ثم (روسو) يمدان هذا التنظير بقواعد النظرية في الفلسفة العقدية، كانا في

الواقع يؤسسان في التاريخ تصوراً جديداً للسياسة ، قوامه التمثل العقلي للسلطة، وخروجها النهائي من فلك القوامة الدينية أو الفردية التي كانت تتعرف بها. (الطريقي، 2015، 3).

لم يبقى مفهوم السيادة بعد ذلك التأسيس على حالته الأصلية، فقد تحمل التاريخ بتحميله، كما هو شأنه مع سائر المفاهيم، بحمولة تكوينية جديدة، اكتفى فيها بالتدرج عن التقيد بخصائصه البدائية التي امن بها (بودان)، فالسيادة وقد كانت مطلقة، ودائمة ولا تنقسم، ولا تفوض، تخلت في عصر العولمة الراهن عن كبريائها منذ الحرب العالمية الثانية بفعل المعطيات الجديدة للقانون الدولي، وعلاقات الاندماج المتبادل المصاحبة للعولمة، وما تولد منها من تذويب الحدود المادية لسيادة الدول. (الطريقي، 2015، 3).

وبالمقابل، يبدو مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي الحديث حين صاغ تعريفه النظري لأول مرة في تاريخ هذا الفكر أبو الأعلى المودودي في كتابه المعـروف تدوين الدستور الإسلامي (ط2، 1975)، تحت مسمى "الحاكمية "، وحين أسـس قواعده النظرية على شرح معين لعقيدة التوحيد ، لتمثل دينـي للـسياسة، يربطهـا باستمرار بالكسمولوجيا الإسلامية المطبوعة بقصة الخلق القرآنية، وما يتبعها مـن شروط العقد الإنساني الإلهي، كما يعبر عنها مفهوما الاستخلاف وتطبيق الشريعة. وحين استعيد هذا المفهوم من قبل من تلا المودودي من مفكري الإسلام المحـدثين والمعاصرين، لم يكف عن ارتباطه بعملية تأسيسه الأولى، فقد سار به هـذا الفكـر نحو مداه بأسس مشروعية أمتن تدعم قواعده النظرية، وجدها في شرح مـستفيض لأدلته في القرآن والسنة، وما تشكل حولهما من عناصـر المنظومـة الإسـلامية (الطريقي، 2015، 3). كلما بحثنا في طبيعة الدولة وسيادتها وممارسة السلطة فيها استحضرنا هذا التاريخ الطويل من الفكر الفلسفي وعلاقته بنظرية الدولة. ولا يمكن أن نمر على هذا المسار دون أن تستوقفنا مفاهيم السيادة والسلطة والحكم المطلـق كأحد الإشكاليات العالقة في الفكر السياسي المعاصر، وحينما ننتقل إلـى الـساحة الإسلامية تبرز مفاهيم لها طابعها الخاص بفعل هذا التباين الثقافي، ولكن بامتدادات فكرية قد تتقاطع في الكثير من الأحيان مع مجموعة مفاهيم متداولة داخل المنظومة

السياسية .إن السيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية تتهاوى دفعة واحدة عنـدما تسحب من تحتها التقديمات الميثولوجية، والوظائف الإيديولوجيـة التـي تـسندها، وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية. إن السلطات السياسية والطبقـات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة، سوف تقمـع كـل خطاب تاريخي نقدي، ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينيـة سـيادة عقـل (الثـورة الفرنسية)، أو سيادة العقل العلمي (أركون، 1996، 174)

يعتمد الخطاب السياسي الإسلامي على مجموعة من ا لمفاهيم المركزية التي تؤسس لبنائه النظري والمفاهيمي، معتمداً في ذلك على أدبيات وتأصيلات وكتابات ترسخ في الوعي الجمعي لهذه الحركات الإسلامية، ما يصبو إليه منظروها وقادتها ومرشدوها باختلاف تسمياتهم واتحاد مسمياتهم. إذ لا يمكن أن نتصور عملاً حركياً إسلامياً بدون إسناد نظري، يعتمد في جوهره على مجموعة من المفاهيم المركزيـة تمثل ما يمكن أن نسميه " العمق الأيديولوجي" لمختلف هذه التيـارات والتوجهـات الفكرية والحركية. لقد قلنا أن المفاهيم المؤسسة لهذا الخطاب الـسياسي الإسـلامي تعتمد بالأساس على أنساق فكريه تمثـل عمقـه الإيـديولوجي، وعيـا منـا بـأن الأيديولوجيا هي وعاء لمفاهيم نظرية بالأساس ،تحتاج لتنزيلها إلى ممارسة الفعلية، وترجمتها إلى واقع فعلي يبعدها من أن تكون يوتوبيا مفارقه للواقع ، على غرار ما كان يسميه (غرامشي) بفلسفة " البراكسيس "(**فلسفة الممارسات الثوريـة، فهـي فلسفة متحررة من كل عنصر ايديولوجي** (انتوني جيـسمس ، 1983، ص223) فالمبدأ الأساس في نظرية المعرفة عند (غرامشي) يقوم على اللحمة بين النظريـة والعمل، لان موضوعية المعرفة وحقيقتها هي في لب الكلية التاريخيـة لا خـارج التاريخ، ولا خارج الإنسان، ولا هي بأزلية ....فالتاريخ لا ينفصل عن الفلسفة، بل أنهما يؤلفان كتلة واحده، ذلك هو موقف وجوهر فلسفة البراكسيس عند (غرامشي). (المديني، 1997، ص 102).

وهذا ما تنبه إليه (مانهايم) في سياق تحديده للفظه الايدولوجيا التي التصقت في أذهان الكثيرين بالمنظور الماركسي مع أن الكلمة أبعد غورا في التاريخ من الماركسية. (مانهايم ، 1980، 129) .

نهدف من خلال هذه الإضاءة على مفهوم الايدولوجيا إلى الربط بينها وبين شبكة المفاهيم التي تعتمدها حركات الإسلام السياسي، وتصوغ على ضوئها نظرتها للوجود والمحيط والإنسان، ولعل وقوفنا باقتضاب على هذا المفهوم من شأنه أن ينير لنا الطريق نحو فهم أوضح لحقيقة مفاهيم يتم تبنيها واستهلاكها على نطاق واسع،رغبة ممن كلفوا بالتنظير في مجال السياسة الشرعية أن يؤطروا علاقة الإنسان بقيادته ومفكريه، عبر هذه الشبكة من المفاهيم،التي تلعب الدور نفسه المنوط بالأيديولوجيا، أذا ما اعتمدنا تعريف (مانهايم) نفسه لها، حيث قسم معناها إلى قسمين: معنى جزئي: والمقصود به دلالة الكلمة على أننا نتخذ موقفا متشككا تجاه التصورات التي يتقدم بها خصمنا إذ نعتبرها تمويهات واعية تخفي الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم .أما المعنى الكلي فهو أن نوضح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة. (مانهايم، 1980، 130) .

شكل مفهوم السيادة عنصرا مهما في بناء الدولة الحديثة، وفي الصراع الذي خاضه المفكرون في التأسيس للدولة المعاصرة كما عرفها الغرب. كما شكل مفهوم الحاكمية في امتداداته الحالية أحد أكبر الإشكاليات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر. نقول هذا ونحن على يقين من أن سيادة الدولة والحاكمية مفهومان مختلفان، تدور كل أحداث الصراع الدامي الذي تعيش منطقتنا (الشرق الأوسط) على فصوله وإشكالاته وامتداداته الإيديولوجية، إذا ما اعتبرنا أن الإيديولوجيا في جزء منها وعي زائف، حين تمزق الأوطان وتهدد كينونة الدولة بأسماء وشعارات تختلف المسميات، وتتحد في لون الدمار الذي تخلفه نماذج جاهزة تلبس مسوحاً دينية. في حين أنها تعود بنا إلى عصور الثيوقراطية، والحكم المطلق، والدولة الشمولية، التي قطع معها العالم الغربي، ليبني على أنقاضها دولة المؤسسات، والشرعية الانتخابية بالرغم من النواقص الكثيرة لهذه الأنظمة أيضا. (سبيلا، 2000، 54) .

ولعل مكمن الخلل في هذا البناء النظري هو ما أوضحه (ديفيد هوكس) حين أكد على أن مكمن الخلل في الوعي الزائف ناشئ من خلل في التوازن في علاقة

ثلاثية الأطراف: الذات (وهي مجال الأفكار)، والموضوع (عالم الأشياء المادية الواقعية الجوهرية)، ووسائط التمثيل التي تتوسط بين هذين القطبين، وتشكل هذه العناصر الثلاثة كلاً. وحينما يقصد خطاب (أو مجموعة أفكار) أن يصنف بأنه زائف فإنه يعلن دائماً أن خصمه أساء فهم العلاقات بين الأجزاء الثلاثة لهذا الكل. (هوكس، 2000، 45) .

من هنا تتجلى خطورة المفهوم، والتأسيس على بناء المطلق، في حركة استيعابية للفكر الإنساني،الهدف منها تزييف الوعي، وممارسة الوصاية عليه بعناوين مطلقة (خلافة/حاكمية/ شرعية / الشورى / العدل) ليسهل بعد ذلك انقيادها لشكل دولة دينية بالأساس، تتجسد المفاهيم المعاصرة، من أجل الالتفاف على السلطة، ومن ثمة تعود بنا إلى عصور الخلافة، والملك المطلق، والنيابة عن ا . ولو تأملوا قليلاً لوجدوا أن حقيقة هذه الدولة لا تستقيم في الميزان الإنساني، إذ أن كل الدول التي بنيت على قاعدة إسلامية عاشت كل ما تعيشه دول لم تبن أساسها على تصورات دينية محضة. (الطريقي، 2015، 28).

وهذا منطقي وينسجم مع طبيعة العمل السياسي. فالسياسة كما يؤكد موريس دو فرجيه "هي علم الدولة من حيث أن الدولة هي السلطة المنظمة في الجماعة القومية، ولكن أكثر الباحثين يرون أن السياسة هي علم السلطة المنظمة في الجماعات الإنسانية كافة". وحتى من تكلموا في ما سمي بالسياسة الشرعية لم يخرجوا عن إطار ممارسة السلطة، إذ " السياسة تغليظ جزاء جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد " (دو فرجيه، 2010، 7).

السيادة المطلقة: المدخل الأساسي إلى الدولة الشمولية. ارتبط مفهوم السيادة بالواقع الذي أفرزه نشوء وبداية تشكل الدولة القومية بأوروبا خاصة في القرن السابع عشر. لقد كان لزاماً على الكثير من المنظرين لشكل الدولة الحديثة أن يتشددوا في مفهوم السيادة للحفاظ على هذا الشكل الجديد من التجمعات الإنسانية، ولو أن الحديث عن الدولة حديث ضارب في القدم، ولا يمكن حصره في فترة زمنية معينة، على الرغم من أن ميلاد الدولة الحديثة، والثورة الفكرية التي عرفها الغرب أكسب النقاش في طبيعة الدولة وسلطتها وسيادتها معاني جديدة، وعمق

التفكير في وظيفتها وغاياتها. ولا شك في أن هذا النقاش غير منفصل عن واقع أكبر عرفته أوروبا، تختزله ثلاث ثورات رئيسية:

الأولى: النهضة الأدبية، وكانت نتيجة تحرير العقل الإنساني من الجمود الديني ومن الخرافة، وبعث روح الحرية والحياة للخروج من التخاف، وقد حمل لواء هذه النهضة كل من (بترارك) و(دانتي) وغيرهم من رجالات الأدب.

الثانية: الإصلاح الديني، لم يكن هو الآخر بمعزل عن هذه الحركة، بل ترافق الاثنان ليشكلا عمودي نهضة أوروبا، فانتهى الأمر بالناس إلى الثورة على الكنيسة وسلطتها ووجوب حرية الفرد واستقلاله، وأن يتصل با مباشرة فلا يحتاج إلى توبة راهب أو قسيس. (نجيب محمود ،1963، 37) .

وقد نقل لنا (كوينتن سكينر)عيوب الكنيسة، فقال إن (لوثر) حاكى في هجومه على المفاسد الكنسية مجموعة من المواقف، سبق أن شاعت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى . فكان تركيزه الرئيس على عيوب البابوية ، مصرا على الحاجة إلى العودة إلى سلطة الكتاب المقدس، وإلى إعادة بناء صورة الكنيسة الرسولية تكون أبسط وأقل دنيوية (محمود، 1963، 38) .

الثالثة: نشأة العلوم الطبيعية، ودراسة الظواهر بالتجربة العلمية كما فعل (كوبرنيكوس)، حينما اعتبر الأرض كوكباً من الكواكب الشمسية. أو كما اهتدى إليه (جاليليو) و(كبلر) وغيرهما من النتائج العلمية. (محمود، 1963، 38).

في ظل هذا الواقع الفكري والثقافي نشأت فكرة السيادة، التي هي جزء مـن تصور هذا العقل الأوروبي لفكرة الدولة، وضمن مخاض عرفته أوروبا، وعاشـت على وقعه عهودا طويلة من الاستعصاء التاريخي والاسـتبداد الـسياسي والتـسلط الكهنوتي ، الذي مهد لعصر التنوير أو الاستنارة على حد تعبير المسيري، وغيـره من الباحثين الذين يتفقون على أن هذا المصطلح هو تعبير عن مرحلة زمنية مـن التاريخ الأوروبي، سادتها الفلسفة العقلية والرؤى العلمية التيحملها مجموعـة مـن المفكرين والفلاسفة، والنخبة الثقافية والسياسية حينذاك. (المسيري، 1998، 9).

كان هذا هو المدخل الحقيقي نحو الحداثة السياسية. فهل أوروبا هي من اخترعت الحداثة أم الحداثة هي التي أوجدت أوروبا ؟ سؤال يبدو صعبا في تفكيكه،

وصعوبته تزداد في عدم القدرة على الفصل بين ثنائية الحداثة وأوروبا، فأوروبا صنعت الحداثة، والحداثة أيضا صنعتها. والعوامل التي ساهمت في هذا التشكيل ثلاثية الأبعاد: ثورة التعليم ومحو الأمية (ألمانيا)، الثورة الصناعية (إنجلترا)، ثورة تحديد النسل (فرنسا). (طرابيشي ،2006، 188) .

لنعد إلى سؤال الدولة وطبيعتها، فقد حصر عبدا العروي النقاش حولها في محاور ثلاثة: الهدف، والتطور، والوظيفة. فمن يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات، ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي. (العروي، 2011، 8).

وأياً كان التساؤل فوجود الدولة سابق على هذا النقاش، لأن نشوئها قرين بنشوء الحياة على هذه الأرض، ونتفق بشكل كبير مع ما أورده (لاسكي) بخصوص الدولة، فقد أكد على أن هناك القليل من الأنظمة التي حظيت بقدر من الثناء والإطراء أكثر مما حظيت به الدولة، باعتبارها نظاماً سياسياً. وهو إذ يؤكد على هذه الحقيقة يستثني من ذلك من سماه بالمتفلسف الفوضوي، فباستثنائه هناك اعتراف عام بضرورة وجود سلطة إلزامية تحدد لوائح السلوك الاجتماعي التي يمكن السماح بوجودها. (لاسكي ،2012 ، 12).

وقد أكد على الفكرة السابقة العديد من الباحثين حين ربطوا بين وجود الدولة وظهور الانتظام الاجتماعي ،فالحكومة تنشأ حين يتولى جهاز مركزي مهمة الانتظام الاجتماعي، الشيء الذي تتضح معالمه مع أول نواة للحكم ألا وهي العائلة. فالانتظام الاجتماعي هو ظاهره عامة وقائمة في كل المجتمعات، والمجتمع هو المنتظم التام للعلاقات البشرية كما يؤكد (روبرت ماكيفر). مفاد هذا الكلام هو الرد الجوهري على النظريات القائلة إن منشأ الحكومة هو القدرة، أو العقد،أو ما شاكل ذلك ، حين يتناسى بعضهم أن العائلة هي الخلية الاجتماعية الأولى، وأنها المحتوى الأول للخصائص السلطوية التي تعتبر جوهر الحكومة. (ماكيفر، 1984، 42).

ويعد مفهوم السيادة أهم المكونات الأساسية لأية دولة، ولا يمكن أن نتصور دولة دون سيادة، وهي أحد وجوه ممارسة السلطة بغض النظر عن مصدرية هذه السلطة أو شرعيتها التاريخية أو السياسية. وللقانونيين في مفهوم السيادة اتجاهان :

الاتجاه الأول: يرى أن السيادة من خصائص السلطة، مفادها عدم وجود سلطة أخرى أعلى منها، أو مساوية لها في الداخل، وعدم الخضوع لسلطة دولة أخرى في الخارج .

الاتجاه الثاني: يرى أن السيادة هي السلطة العليا الآمرة للدولة، والتي لا تعرف فيما تنظمه من علاقات سلطة أعلى منها أو مساوية لها، أو هي الحق في إصدار الأوامر إلى كل الأفراد المقيمين على الدولة. (الصاوي، 2009، 7).

لقد أكد العديد من الباحثين أن مفهوم السيادة هو من إنتاج فقهاء القرن السادس عشر، وهو صناعة أوروبية بامتياز، ولو أنه أرتبط بشكل كبير (بجون بودان) من خلال كتابه (ستة كتب في الجمهورية)، والذي دافع فيه عن السيادة التي كانت تعني بالنسبة له (السلطة المطلقة على سن القوانين وإلغائها). ويفهم من الصفة (مطلقه) أن هذه السلطة ليست لها حدود أو قيود،ويفهم من صفة الدائمة أن هذه السلطة ليست محدودة بمدى معين .كذلك قال إن السيادة لا تنقسم. (بدوي، 1996، 162) .

إن تعريف (بودان) للسيادة ليس منفصلاً عن إطاره الزماني والمكاني. لهذا لا بد من استحضار حقبه القرن السادس عشر، والحالة التي كانت تعيشها مجموعه من الدول. وهنا كان أحد افتراضات فكر (بودان) متمثلاً في حسه بالصعوبة الكبيرة في تأسيس نظام مناسب وانسجام في كل دولة، وبضرورة ذلك أيضاً. وهذا لن يتأتى إلا بحاكم يتمتع بالسيادة المطلقة، محصناً ضد أي مقاومه قانونية أو غير قانونية، لأن الشخص الذي في يده السيادة مطلوب منه أن لا يقدم حساباً لأحد سوى ا . (كوينتن، 2012، 474) .

ولقد كشفت كتابات (بودان) عمق انحيازه التام إلى جانب الحكم المطلق، ومناهضته لأشكال المقاومة والمعارضة، إيماناً منه بأن القبول بملكية قوية هو السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة والسلام والأمن. وقد أشار (كوينتن سكينر) الى هذا المعطى حينما اعتبر أن هذه نقاط التقاء كثيرة بين (بودان)، ومواقف الإنسانيين الرواقيين ،حيث وفر كتاب (ميكافيلي) الذي كان بعنوان (خطابات) مصدراً مشتركاً واضحاً لبعض معتقداتهم التشاؤمية. حينما نستحضر السياق التاريخي لفكرة بودان

نجده قد تعلم من التهديد الدائم للفوضى التي تنجم عن وجود دوله من تجربته الخاصة، إذ كان شاهداً على مذبحة (سان بارثولوميو) (**مذبحة سان بارثولوميو: مذبحة بين الكاثوليك والبروتستنات في فرنسا سنة 1572، ضمن سلسلة الحروب الدينية)** التي نجا منها بأعجوبة. وانطلاقاً من رؤيته هذه توصل الى أن مهمته الإيديولوجية الرئيسية هي أن يهاجم نظرية المقاومة ويشجبها. (كوينتين، 2012، 470).

1.4.4 الحاكمية الإلهية: الوجه المطلق في مشروع الإسلام السياسي:

لم يكن موضوع الدولة ترفاً في النقاش الدائر بين مختلف المكونات الإسلامية قديماً وحديثاً. فمنذ التأسيس للرعيل طرح هذا الموضوع نفسه بحدة، ليتشكل من خلاله الجدل القائم لحدود اللحظة، في وجود الدولة في الإسلام بالمعنى الثيوقراطي، أو التنظير لمدنية الدولة كما ذهب لذلك مجموعة من الباحثين، الذين رأوا في العديد من النصوص والوقائع والأحداث ما يبرر وجود علمانية ناشئة في الإسلام (طرابيشي، 2006، 22) .

واستمر النقاش من اللحظة التي توفي فيها النبي محمد صلى ا عليه وسلم، لتتأسس بذلك أشكال من الدول بشرعيات مختلفة، تدور غالبتها حول نقطة "الخلافة"، وهو ما أكد عليه (محمد عمارة) نفسه حينما قال:" إن جوهر النظام الإسلامي هو الاستخلاف الإلهي للإنسان ". (عمارة ، 1998، 67) .

والخلافة التي يتمسك بها دعاة الإسلام السياسي تعني أن الدولة في الإسلام يدير مفاصلها إنسان – خليفة- عن ا في هذه الأرض، يقيم شرعه، ويطبق حدوده، وينشر دينه بين الناس بما تقتضيه هذه الخلافة من مواصفات النيابة عن ا في الأرض: «فالإنسان وفق هذه الرؤية مأمور بسلوك طريق الحق والخير، الذي يرسمه له الشرع المقدس، والحكومة بدورها مأمورة بتنفيذ ما ورد في الشريعة المقدسة من أحكام وقوانين، تكفل للإنسان والمجتمع سعادة الدارين وتضمن له مسيرته في خط العدل و التقدم المادي و المعنوي". (القبانجي، 1999، 18).

إن هذه الرؤية التي تحدث عنها أحمد القبانجي لم تكن تهويلاً أو استسهالاً لموضوع شغل التفكير السياسي الشرعي. فالخلافة حسب هذه المعطيات تتجاوز البشري إلى ما هو إلهي، حين يصير الخليفة ناطقاً باسم ا ، ومجسداً للإله في ممارساته السياسية. وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها مارسيل غوشيه حينما أشار إلى الملك، و هو يتحدث بطبيعة الحال عن تاريخ فرنسا،"هو حشد من الدين ذو وجه سياسي ... فالسلطة كانت منزلة من عند الآخر، كانت تهبط من فوق، وتفرض نفسها من فوق إرادة البشر. وأعادتها الثورات الحديثة إلى الأرض – الثورة الانجليزية، وبعدها الثورة الفرنسية – ووضعتها على مستوى الإنسان". (غوشيه، 2007، 28) .

ما يدفعنا إلى تأكيد التشابه بين الخلافة الإسلامية وبين الملكية المطلقة ، كما تحدث عنها (لوبون) و(غوشيه) وهي السلطة التي كانت حاكمة في فرنسا إبان العصور الوسطى، ما أورده المودودي في تعريفه للخلافة حين قال: "الخلافة الراشدة التي ذكرنا خصائصها المميزة، ومبادئها الأساسية لم تكن في الحقيقة حكومة سياسية، وإنما كانت نيابة تامة كاملة عن النبوة". (المودودي، 1978، 63).

وكان قريبا من هذا المعنى محمد رشيد رضا حيث قال: " الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحـد، وهـو رئاسـة الحكومـة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا " (رضا، 1988، 17) .

فالواضح من هذه التعاريف هو النيابة عن النبوة، التي تمثـل وصـلاً بـين الإنسان وا ، وهذا المقام التجسيدي هو ما يطبع دولة الخلافة بالإطلاقية، ويـصبح الخليفة نفسه هو الملك المطلق، وتغيب الممارسة الـسياسية فـي شـكلها المؤيـد والمعارض، ويصير العنف والقوة شكل الدولة الوحيد.

يتضح من محورية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي أن السيادة في الدولة الإسلامية مطلقة يمثلها الخليفة عن ا في الأرض، ولعلى الفتنة الكبرى أو الأحداث التي وقعت بعد حادثة السقيفة، هي إحدى تجليات البحث عن الروابط بين السيادة والسلطة السياسية، وهذا ما أشار إليه محمد أركون حين قال إن الصراع على الهيمنة هو الذي تحكم باقتناص السلطة السياسية وممارستها. وقد قدمت الدائرة

اللاهوتية والقانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلع الشرعية والمشروعية. وهو ما تفعله الحركات الإسلامية اليوم مع السلطات والأنظمة القائمة. (أركون، 1998، 134) .

وقد بين (أركون) كذلك الإسلام كدين وتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة، والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد. (أركون، 1996، 166).

لقد تم الاستحواذ على السلطة بمبررات دينية في فترات متباينة من التاريخ الإسلامي، وكل دولة من تلك الدول استندت في مبررات وجودها على السيادة الإلهية والمتجسدة في الخلافة المطلقة، أو الملك المطلق مع الدولة الأموية، والتي أسست شرعيتها على السيف أيضاً. وقد ادعى ذلك عدد من المفكرين أبرزهم علي الوردي. (الوردي، 1994، 177) .

ويعد مفهوم الحاكمية من المفاهيم المثيـرة للجـدل فـي الحقـل الـسياسي المعاصر، فكل المآسي والجرائم والعنف المستشري في عالم الأصوليات اليوم هـو نتيجة حتمية لهذه المقاربة الدينية في فهم الحاكمية، وتطبيق الشريعة. وكما عـاش عصر النهضة مجازر ومذابح التعصب الديني نتيجة الاحتقان الذي سببته الملكيات المطلقة والحق الإلهي، نعيش اليوم صراعاً أخر بعناوين مختلفـة فـي المـسمى، ومتشابهة إلى حد كبير في الجوهر. لا يمكن أن تنشأ الأصولية إلا في ظل مرجعية مقدسة تستمد منها إطارها النظري، ورؤيتها الإيديولوجية في علاقتهما مع الآخـر، والمحيط، والطبيعة. ولعل النص الديني هو أساس هذا الإطار النظـري ، بغـض النظر عن ماهية هذا النص. فكل التيارات والحركات الأصولية العنيفة تستند فـي تبرير أفعالها على منظومة نصية، تتعدد بتعدد توجهات هذه الحركات الإسلامية. لقد كانت القيمة الرمزية للقرآن الكريم، ومكانته المعرفيـة والوظيفيـة كمـا يـسميها (أركون)، مجالاً يتبين من خلاله قيمة هذا النص بالنسبة للعقل المسلم قديماً وحديثاً، إلى أن استحكمت الأيديولوجية السنية في ما عرف بأهل الأثـر، حيـث سيـصبح القرآن الكريم مرتهناً بيد الروايات المنسوبة للرسول محمد صلى ا عليه وسـلم،

وأقوال الصحابة والتابعين، ليصير النص التأسيسي المتجلي في القـرآن هامـشياً. وحل مكانه المنتج الثقافي بوصفه تعبيراً وتجلياً من تجليات التفاعل الإنـساني مـع الظاهرة الدينية فحين نستجمع كل هذه العناصر تتكون لـدينا رؤيـة مفادهـا أن التفاعل مع النص التأسيسي ولد نصوصاً موازية. وبما أن هذا التفاعل انطلق مـن قاعدة مقدسة صارت التفاسير والشروح والتأويلات والاجتهادات تـوازي الـنص المؤسس في امتلاكه للحقيقة المطلقة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أن هناك فاصلاً بـين النص والقراءة، وبالتالي صعوبة امتلاك الحقيقة المطلقة. ليس هذا طعناً في جانـب المؤول أو المفسر، أو المتعاطي والمتفاعل مع النص الديني بـشكل عـام. ولكـن السبب الرئيس هو ما أشار إلية علي حرب حينما قال: "لا تطابق ممكن في الأصل بين القارئ والمقروء، إذ النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة ، وأنه لا قراءة منزهة مجردة. إذ كل قراءة في نص ما، هي حرف لألفاظه وإزاحة لمعانيـه." (حـرب، 1993، 6).

وبالنظر للواقع التاريخي نجد ما يؤكد ذلك هذا المسار الذي أشرنا إليه سابقاً، حين أصبح الواقع السياسي الديني يضيف إلى النص القرآني، لا سيما في قضية السلطة أبعاداً تأويلية لم تكن له وقت التنزيل. وقد أكد على ذلك عبد الجواد ياسين. (ياسين، 2000، 201).

لقد انتقل مفهوما الجاهلية والحاكمية إلى مجال التداول الإسلامي السياسي، وارتفع منسوب العنف، والمطالبة بالتغيير الاجتماعي على أسس راديكالية. فمحمد قطب يعزز نظرية المودودي عن الجاهلية بكتابته عن الجاهلية في القرن العشرين حيث قال: "إن الجاهلية ليست صورة معينة محدودة كما يتصورها الطيبون أنها فترة تاريخية مضت إلى غير رجوع، إنما هي جوهر معين يمكن أن يتخذ صوراً شتى بحسب البيئة والظروف والزمان والمكان، فتتشابه كلها في أنها جاهلية وإن اختلفت مظاهرها كل الاختلاف". (المؤدب، 2002، 6).

ووافق على هذا البناء النظري سيد قطـب الـذي آمـن أيـضاً "بجاهليـة المجتمعات والأنظمة السياسية التي لا تحتكم إلى شرع ا ". وكان منظوره متـسقا إلى حد كبير مع البنية الفكرية التي انطلق منها المودودي في تفسيره للحاكمية. ففي

كتابة المثير للجدل يجزم سيد قطب تفكيره الإيديولوجي بفكرة الحاكميـة الإلهيـة، وتعني كلمة التوحيد التي لا تستقيم الحياة إلا بها "أن الحكم إلا   " (سورة يوسـف 40) (محمد قطب، 1975، 5) .

والمسألة هنا ليست متعلقة بعقيدة يقرها بعضهم أو يختلف معها، فهذا أمر متروك لحرية الاختيار التي هي من الأسس الطبيعية والفلسفية في حياة الإنسان. ولكن ما سعى إليه هنا سيد قطب، وهو مكمن الخطورة في الخطاب الإيديولوجي له، هو أن الإيمان بهذه الحاكمية هو جزءٌ من منظومة أسس لها قطب ودافع عنها باستماتة. فحينما يقر الإنسان بالحاكمية فهو ينفي كل نظام، أو تشريع، أو تقنين خارج حدود ما يفهمه هو وأتباعه من الحاكمية. بل يتعدى الأمر كل هذا إلى أن يعلن الحرب على كل من يقف أمام هذا المشروع ، يفهمه هو وأتباعه من الحاكمية. فالجهاد عنده ليس مشروعاً دفاعياً كما أكد على ذلك في "معالم في الطريق"، بل هو دعوة لتحرير العبودية   ، وتحطيم الأنظمة السياسية، أو قهرها حتى تدفع الجزية، أو تستسلم لهذه الحاكمية. وهي ليست سوى بيان لمورد الدين أي مصدره وهو ا ، الذي تتجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الريعة الإسلامية، باعتبارها ما سنه ا لعباده من أمور دينهم ،ليعلنوا خضوعهم له والتزامهم به. (ذياب، 1998، ص 119).

5.4 التيارات الإسلامية و مفهوم الديمقراطية:

مقدمة:

من الجدليات الشائكة والساخنة والمتجددة في الفكـر الـسياسي الإسـلامي الحديث، وفي الخطاب الإسلامي المعاصر، مسألة (الديمقراطية) في العقل الغربـي والعقل الإسلامي وقد انقسمت حولها الآراء والاتجاهات بـصورة متباينـة نتيجـة التنوع الإيديولوجي الفكري والسياسي في العالم العربي والإسلامي. والتعـدد فـي الرأي حصل حتى في داخل التيار الواحد – كالتيار الإسلامي باتجاهاته الـسياسية والحركية المختلفة.

وهذا – التعدد – ليس إشكالا بالضرورة بقدر ما هو حق في الاجتهاد الفكري في إطار الضوابط العامة والقواعد الكلية والأصول الثابتة للشرع الإسلامي. وقد ظل الخطاب الثقافي الإسلامي يعيد إنتاج هذه القضية " الديمقراطية " بين وقت وآخر، تفاعلا وتعايشا مع تحديات سياسية (الدكتاتورية والاستبداد)، وصراعات ثقافة (لتغريب و التبعية) (زكي احمد ،1999، 64).

ومنذ عقد التسعينيات من القرن العشرين، ومسألة الديمقراطية تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي المعاصر بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل التاريخي والفلسفي والسياسي واللغوي، تكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرة الفكرية السياسية عند الإسلاميين وهذا بدوره يفسر المراجعات النقديـة الداخلية في المفاهيم والأفكار وجدلية المنظومة الثقافيـة عنـد بعـض الجماعـات الإسلامية في ظرف بات النقد والمراجعة من شروط المرحلة، بعد أن دخل العـالم عصرا جديدا جعل كل ما في المجتمع الإنساني يتغير ويتبدل بنمط سـريع، ولعـل أدق من يحلل ويفهم هذا العصر هم علماء الاجتماع والحضارة والتاريخ، لما لديهم من خبرة في تفسير حركة المجتمعات وسير الحضارات وفلسفة التـاريخ (زكـي أحمد، 1999، 65) .

وفي الفكر الإسلامي الحديث بعض المفاهيم القلقة التي لم تعالج بكيفية حاسمة رغم ما بذل من عطاء فكري واجتهاد ثقافي على طول التاريخ الإسلامي الحديث من هذه المفاهيم (المرأة ـ الاجتهاد الشرعي، الشورى، التراث والمعاصرة، العقل، السلطة. الخ) ومن هذه المسائل ـأيضا ـ مفهوم الديمقراطية .ولا زالت الأسئلة التي طرحت في القرن التاسع عشر الميلادي تطرح اليوم مع أننا في القرن الواحد والعشرين. وهي أسئلة: هل يتعارض الإسلام مع الديمقراطية أم لا ؟ وهل هناك ديمقراطية إسلامية تعارض ديمقراطية الغرب ؟ وغيرها من الأسئلة في الفكر الإسلامي (زكي أحمد ، 1999) .
الحديث.

4 .1.5 الشورى والديمقراطية:

شكّلت ثنائية الشورى والديمقراطية، في الوعي العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، واحدة من الثنائيات الصعبة التي ظلّت طيلة عقود تتقاذف المشهد الفكري والسياسي وتوزعه إلى تيارات متضاربة في الكثير من الأحيان، إلى حد أنّها أربكت الحياة الفكرية والسياسية، وأدخلت الثقافة العربية الحديثة في منطقة محبوسة لم تكد تخرج منها إلى اليوم، ومرجع هذا الارتباك أن الفكر العربي الإسلامي الحديث وقف من قضيتي الشورى والديمقراطية موقفين متناقضين منذ البداية: الموقف الأول ركّز على الجانب الإجرائي العملي في كلّ من الشورى والديمقراطية، فاعتبر أن الخلاف في المصطلح المستعمل لا يعني خلافاً في ما يدلّ عليه من وجوب فتح باب الحرية السياسية للمواطنين والقطع مع الاستبداد السياسي الطويل، أما الموقف الثاني فقد غلب عليه الجانب الإيديولوجي في النظر إلى المسألة، فرأى أن كلاً من الشورى والديمقراطية تحمل في أحشائها مدلولات معينة؛ فإذا كانت الشورى وليدة المجتمع الإسلامي المتدين ولها أساس قرآني، فإن الديمقراطية لصيقة بالدولة العلمانية الحديثة، ولها جذور وثنية تعود إلى اليونان القديمة، ومن ثمة لا سبيل إلى التصالح بينهما. (الشاوي، 1992، 48) .

ونسعى من خلال هذه الدراسة إلى مقاربة مفهومين كثيراً ما أثارا اهتمام المسلمين، وهما مفهوما الشورى والديمقراطية، ونطرح فيها جملة من الإشكاليات لعلّ من أهمها البحث في أصول كلّ مفهوم وخصائص البيئة التي نشأ فيها، ومراحل تطوره التّاريخية. إن هذه الخلفية النظرية والتاريخية لمفهوم الشورى في التجربة الكلاسيكية للمسلمين قد تعرضت للاهتزاز مع نهاية القرن التاسع عشر وبدء القرن العشرين، لدى الاحتكاك الفكري والحضاري مع العالم الغربي، والأفكار الليبرالية التي راجت في الأوساط الإسلامية الحديثة. وقد انعكس هذا الاهتزاز توتراً على صعيد الوعي الإسلامي الحديث تجاه مسألة الشورى والديمقراطية، بوصفها وسيلة للحكم الرشيد، كما يظهر ذلك من خلال بعض الرحلات السفارية المصرية والمغربية للمثقفين المسلمين الذين زاروا أوروبا في تلك الفترة، وعادوا مندهشين

من التقدم التقني والحرية السياسية اللّذين وقفوا عليهما في تلك الدول. (الكنبوري، 2013، 17).

وقد قدم محمد رشيد رضا، أحد الإصلاحيين السلفيين في بدايات القرن العشرين، ما يشبه تشخيصاً لهذا التوتر في الذات المسلمة حيال المفهومين. فقد كتب يقول: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم يعني به الحكم المقيد بالشورى أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنّه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام " (كوثراني، 1980، 97).

وتكشف لنا هذه الفقرة أن المسلمين في العصر الحديث قد أعادوا اكتشاف مفهوم الشورى من خلال الاحتكاك بمفهوم الديمقراطية فحسب، الأمر الذي يؤكد أنّهم كانوا يجهلون حتى مفهوم الشورى ذاته، الذي ظلّ الكثيرون يتغنون به طويلاً كما لو كان جزءاً من الممارسة السياسية للحكم على مر التاريخ الإسلامي. (الكنبوري ، 2013، 61) .

لقد كان اكتشاف الديمقراطية في العصر الحديث صدمة ثقافية ودينية لدى المسلمين، وما يبرهن على هذا غزارة الكتابات في موضوعة الشورى والديمقراطية، اتفاقاً أو اختلافاً، طيلة العقود الماضية، بحيث إن حجم هذا الإنتاج خلال عقود فاق حجم الإنتاج حول الموضوع نفسه، طيلة قرون من تاريخ المسلمين في الماضي، ما يؤكد في الوقت نفسه وجود فقر ملحوظ في المأثور الإسلامي في قضية الشورى والحاجة إلى التدوين فيها. (الكنبوري، 2013، 62) .

ويمكن تقسيم الوعي الإسلامي الحديث في موقفه من الشورى والديمقراطية إلى ثلاثة تيّارات بارزة :

التيار الأول وقف موقف العداء من مفهوم الديمقراطية لصالح مفهوم الشورى، ويمثله حزب التحرير، والتيار الثاني اتخذ موقفاً ديناميأ من المفهومين، معتبراً أن الديمقراطية رديف للشورى، ومثل هذا الاتجاه محمد الغزالي، والتيار الثالث تبنى مبدأ التوفيق بين المفهومين، ومثله حسن الترابي . لقد كانت أبرز المواقف الحدية من الديمقراطية هي تلك التي صدرت عن حزب التحرير، الذي

تأسس عام 1953 م على يد تقي الدين النبهاني، بهدف إقامة نظام الخلافة الإسلامية، على الرغم من أن هذا الموقف يتبناه الكثيرون في أوساط التيار ألإخواني، ومجموع التيار السلفي . فحزب التحرير يرفض رفضاً باتاً اتخاذ الديمقراطية نظاماً للحكم، ويعلن كفرها، مفضلاً مفهوم الشورى عليها. ويبدو هذا الموقف مفهوماً في سياق المنظومة الفكرية والسياسية التي يستند عليها الحزب، ذلك أن إحياء نظام الخلافة لديه يرتبط بإحياء المفاهيم الفقهية التقليدية كما هي، في محاولة للتأصيل والمحافظة على الجذور، بحيث إن اللغة نفسها تصبح مجالاً للصراع السياسي، ويصبح المصطلح أداة لتصفية الحساب مع الغرب. (بن حموده، 2015، 19) .

جاء في أحد منشورات حزب التحرير عام 1990، تحت عنوان (الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها) ما يلي: "الديمقراطية التي سوقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب، ولا من بعيد. وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها، لذلك فإنه يحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة لها تحريماً جازماً ». (زلوم، موقع حزب التحرير، ص 2) .

ويربط هذا الموقف بين الديمقراطية وبين جذورها التاريخية في أوروبا، والصراع الذي نشأ بين الشعوب الأوروبية وبين رجال الدين، كما يربط بينها وبين الهيمنة الغربية، إذ يرى ألأخذ بالديمقراطية هو بمثابة الخضوع لتلك الهيمنة بغرض القضاء على الإسلام. (حزب التحرير، 9) .

أمّا التيّار الثاني، الذي يتخذ موقفاً دينامياً من مفهومي الديمقراطية والشورى، ويرى أن الديمقراطية يمكن أن تساهم في تطوير الشورى، فيمثله محمد الغزالي. يضع الغزالي معادلة بسيطة بين الديمقراطية والشورى من جانب، وبين الاستبداد السياسي من جانب ثانٍ؛ ولرفض هذا الأخير يقترح الاعتماد على الديمقراطية كآلية وصلت إليها البشرية في العصر الحديث للخلاص من الطغيان

السياسي، ولتطعيم مفهوم الشورى، دون أن يطرح ذلك أي مصادمة مع هذا المفهوم في الوعي الإسلامي. يقول في كتابه: (أزمة الشورى فـي المجتمعـات العربيـة الإسلامية): " إن الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضـوابط محترمـة للحيـاة السياسية الصحيحة، وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأقطار لتسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة ". ثم يقول: " إنّنا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عـام، فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمـال."(الغزالـي، 1990، 69- 72) .

فالغزالي يرى أن الديمقراطية قدمت ضمانات تحول دون الطغيان السياسي والاستبداد الفردي، الذي عطل المجتمعات الإسلامية طيلة قرون، وهو يتبنّى أطروحة مفادها أن الديمقراطية الحديثة نجحت حيث أخفقت الشورى في أن تتحول إلى منظومة سياسية توفّر الضمانات التي جاءت بها الديمقراطية، ويوجه اللوم إلى المتدينين الذين عطلوا مبدأ الشورى ولم يدركوا إلا متأخّرين: "إن الحرية مهاد الآباء والخلق واليقين والإخلاص ". (الغزالي ، 1990: ص 71) .

أمّا التيّار الثالث، الذي يعقد مصالحة أو تفاهماً بين مفهومي الشورى والديمقراطية، فيمثّله حسن الترابي. وخلافاً للتيار الأول الذي يعتبر الديمقراطية كفراً ولا يرضى بديلاً عن مفهوم الشورى، والثاني الذي يبقي على الخلاف القائم بين المفهومين، ولكنّه يستعيض عن نقص التراكم في الشورى بما تحقق من تراكم في الديمقراطية، فإن التيار الثالث ينحاز إلى خيار يجمع بين المفهومين في دلالة واحدة، دونما اهتمام بالاختلاف المصطلحي أو السياق التاريخي والفكري لنشأة كلّ منهما . يرى الترابي أن أصول الدين وفروعه تطورت في سياقات تاريخية مختلفة، وهي بالتالي عرضة للتغيير والتجديد، بحسب متطلّبات المجتمع وحاجياته، لذا فإن استبدال مفهوم بآخر ليس انتهاكاً لحرمة الدين، شرط أن يجري الإجماع بين المسلمين على هذا الاستبدال . ومن هنا يرى الترابي أن النظر إلى كل من الشورى والديمقراطية من خارج الإطار التاريخي لهما يجعلهما يحملان الدلالة نفسها. ومع أنّه يقر بأن المشروعية العليا هي ، إلا أنّه يرى أن المشروعية السياسية والعملية

هي للناس، كما يعتبر أن كلاً من الشورى والديمقراطية تلتقيان في جوهر واحد، هو المشاركة الشعبية، يقول: "فما دامت الشورى مشاركة والديمقراطية من شأن الشعب كله فليشترك الشعب قاطبة في المسؤولية عن تطور بنائها، من بدء الإعلان إلى التحقيق العملي، ومن الإيمان إلى التصديق الفعلي." (الترابي، 2010، 166- 167)

إن إحياء نظام الخلافة لدى حسن الترابي يرتبط بإحياء المفاهيم الفقهية التقليدية كما هي، في محاولة للتأصيل والمحافظة على الجذور، بحيث إن اللغة نفسها تصبح مجالاً للصراع السياسي، ويصبح المصطلح أداة لتصفية الحساب مع الغرب. (الترابي ، 2010، 167) .

تطرح قضية العلاقة بين الشورى والديمقراطية مسألة أعمق من مجرد اختلاف حول مفهومين قد يأتلفان متخيلاً ويفترقان دلالة، لأنّها تتّصل بتباين تاريخي بين مصطلح نشأ في بيئة عربية إسلامية وفي إطار منظومة متكاملة تقيم تصوراً للحكم على أساس الشريعة وحكم الخلافة، ومصطلح نشأ في بيئة يونانية ثم أعيد إحياؤه ليصير دالاً على الديمقراطية السياسية والاجتماعية والشعبية، ويقر سيادة الشعب وحريته عن طريق نظام قانونية محددة. (بن حمودة ، 20:1543) .

وقد عرف مفهوم الشورى تحولات دلالية جعلته يتجـاوز معانيـه التراثيـة ليصير مفهوماً حديثاً تولّد نتيجة جدل قائم بينه وبين مفهوم الديمقراطية، وظهر مع بداية اطلاع مفكّري النّهضة العربية على مكتسبات الحـضارة الغربيـة وفكرهـا الليبرالي، وقبل تلك الحقبة لم يكن مفهوم الشورى سوى مفهوم هامشي فـي كتـب الفقه وعلم الكلام والمؤلفات التي عنيت بالشأن السياسي تنظيراً وتأريخاً. ولعلّ ذلك ما يؤكده محمد عابد الجابري، إذ يعتبر أن « الفقه الإسلامي كان خالياً، على كثـرة أبوابه، من باب بعنوان باب الشّورى. وحتّى مباحث المتكلّمين والفقهاء في الإمامة والخلافة لا تتناول مسألة «الشورى»، وليس منهم من جعل « الشورى» شرطاً في الخلافة، ذلك أن التصور الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة ينبني علـى أن الخليفـة مسؤول أمام اللّه وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً، والعقـد الـذي بينـه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كلّه في أن يحكم فيهم بما أنزل ا ، وليس في ما أنزل

ا ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم. (الجـابري، 2004، 114).

إن مفهوم الشورى في المتخيل الإسلامي المعاصر مختاف تمام الاختلاف عن مفهوم الشّورى كما عرفها العرب قديماً، بل إن بعض المواقف تنكر وجود أصول إسلامية للحكم، إذ قال علي عبد الرازق أن: " كلّ ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمين، من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً م يلزم الدولة المدنية من أصول سياسية ، وقوانين إن كلّ ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات، وآداب وعقوبات، فإنّما هو شرع ديني خالص تعالى. " (عبد الرازق، 1988، 103) .

ويمكن أن نلاحظ أن استعمال مصطلح المشورة في مفهومه الجديد قد ورد في «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك »، إذ اعتبر خير الدين التونسي (أن من أصول الشريعة الإسلامية: وجوب المشورة مستشهداً بابن العربي (والغزالي) وقد أورد هذا المفهوم في سياق سعيه إلى الإقناع بمجلس المستشارين الذي يحد من نفوذ «الباي » (التونسي، 1990، 134- 135) .

أما إذا بحثنا في مفهوم الشورى فإننا نلاحظ أن أهل الحلّ والعقد هم من يتولّون وظيفة اختيار الحاكم، فإذا اجتمعوا وتصفّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعلم لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة. (الماوردي، 1989، 7- 8)   .

وذلك هو السياق التاريخي والمرجع التشريعي لمفهوم الشورى. أما طوبى (النموذج المثالي والمتخيل) الشورى فقد صار يحمل المتخيل الإسلامي على تصور مفهوم آخر مغاير للشورى في معناها الأصلي، وفي هذه المرحلة تدخل الشورى ساحة التنافس الرمزي مع مفهوم الديمقراطية، فقد اعتبر محمد عمارة مثلاً أن "الشورى آلية من آليات المشاركة في إنضاج الرأي وصنع القرار، وهي في النظام

الإسلامي متميزة عن آليات المشاركة بصنع القرار في النظم و الأنساق الفكرية الأخرى، لأن مكانة الإنسان المسلم الذي يشارك في صنع القرار هي في الرؤية الإسلامية مكانة الخليفة سبحانه وتعالى، ومن ثم تحدد له الخلافة والاستخلاف ميادين سلطته وحاكميته، وميادين سيادة الشريعة الإلهية وحاكميتها، ومن ثم آفاق حريته في صناعة القرار...، وهي حاكمية إنسانية هي مراده ا ومفوضة منه للإنسان، كجزء من استخلافه لهذا الإنسان". ومن هذا المنطلق اعتبر محمد عمارة الشورى « فريضة إلهية يمكن تعميم ميادينها لتشمل سائر ميادين الحياة الإنسانية العام منها والخاص، من الأسرة إلى المؤسسة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الاجتماع الإنساني ونظامه الدولي. (عمارة، 1998، 76 -78).

لقد ساد الاعتقاد لدى بعض المفكّرين الإسلاميين أن الشورى إسلامية وأن الديمقراطية غربية. وعلى هذا الأساس سعت كثير من الدراسات المقارنة بين الديمقراطية والشورى إلى تأصيل مفهوم الشورى في تجربة المسلمين انطلاقاً، من العهد النبوي والخلافة الإسلامية وصولاً إلى ما ألّفه القدماء من كتب تنظير للسياسة ضمن مبحث الخلافة، ثم درسوا تطور مفهوم الشورى في عصر النهضة وتفاعله مع الديمقراطية الغربية تماهياً في نظر البعض وتقابلاً في نظر البعض الآخر، ليبلغوا في آخر مسارهم البحثي مفهوم الديمقراطية تتويجاً للجهد الإنساني الطامح إلى الحرية والعدالة، محاولين من بحثهم تقريب الديمقراطية من الشورى باعتبارها شرطاً أساسياً لاسترضاء الهوية. (محمد لاغا، 1983، 88) .

لعلّ أبرز الحجج التي جعلت من الشورى طريقة إسلامية لإدارة الحكم، قيامها على أصول قرآنية، فقد وردت آيات تحثّ عليها، بل إن سورة كاملة حملت هذا الاسم. حيث يقول ا عز وجل في القران الكريم: "والذِين استَجابوا ِلربهم وَأقَاموا الصلاة وَأمرهم شُورى بينَهم ومِما رزقْنَاهم ينْفِقُون" (سورة الشورى، أية 38)

وكذلك ظهرت تجربة سياسية في الإسلام المبكّر قامت على جعل أمر الحكم في يد مجموعة تتشاور في شأنه، وقد اعتمد هذا الإجراء الخليفة عمر بن الخطّاب.

وليس مصطلح الشورى في الحقيقة سوى تعبير لغوي عن حقوق الملكية الفكرية وتمييزاً للهوية العربية الإسلامية عن الهويات الأخرى. (القلسي، 2013، 45) .

ولا بد أن نلاحظ أن الديمقراطية ليست مجرد طريقة لبناء المؤسسات السياسية وإنّما هي أيضاً حاجة أخلاقية، وبالنظر إلى مسارات تطور الديمقراطية في العصور الحديثة يمكن أن نلاحظ وجود ثلاث مراحل؛ فقد اعتبرت في البداية وسيلة لتحقيق الحرية، ومن هذا المنطلق وقع إدماجها في المؤسسات بصبغتها السياسية، ثم تحولت في الطور الثاني إلى آلية لتطبيق العدالة، وسع من دائرة تأثيرها في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، واقتصر دورها في الطّور الثالث الذي لم تدركه إلا الدول الأكثر تقدماً، على تأمين رقابة الجماعة في نمائها الاقتصادي وفي حسن استعمالها للربح إلى حد ما. أما الديمقراطية في الوطن العربي فقد مرت بمرحلتين أساسيتين:

مرحلة الشكلنة (الشكلية): التي استعارت فيها الأنظمة القائمة على حكم الزعيم المنفرد برأيه والحزب الشمولي، هياكل الديمقراطية دون أن تحقّق أهدافها، فقد نظّمت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية، ورفعت الشعارات الديمقراطية في تسمية المؤسسات السياسية والأحزاب، وظهرت بموجبها بعض الأحزاب المعارضة، وتكونت البرلمانات، ولكن هيمنة الزعيم المستبد بالحكم وحزبه على دواليب الدولة منع قيام ديمقراطية فعلية، إذ كثيراً ما كانت المجتمعات العربية تشكو غياب حرية التعبير وانتهاك حقوق الإنسان وإقصاء المعارضين الذين يمكن أن يمثّلوا منافساً حقيقياً للحزب الحاكم أو لزعيمه، ولإخفاء قبح المشهد السياسي القائم على الاستبداد فقد تم إيجاد أحزاب ضعيفة لا تمثّل سوى ديكور يزين المشهد. (بن حموده، 2015، 31- 36).

مرحلة ما بعد الانتفاضات الشعبيّة: وهي التجربة التي عاشتها بعض الأقطار ومثّلت ما سمي بالربيع العربي، إذ ساهم سقوط رؤوس النظام في تلك الدول في إنشاء مؤسسات دستورية وقيام انتخابات شفّافة ونزيهة، وتحول سياسي عميق في بنية تلك المجتمعات، ولكن تلك التجارب تظلّ متعثرة في ظلّ تفاقم الأزمات الاقتصادية وظهور مشاكل أمنية ناجمة عن الأزمات الداخلية والتدخّل

الخارجي. فلا تزال تلك الديمقراطية في مرحلة النشأة وهي ما تزال مهددة بالنسف والارتداد إلى الأشكال التقليدية للحكم، لأن الديمقراطية لا يمكن أن تحقّق نضجها ونماءها إلا في ظلّ تطور اقتصادي اجتماعي وثقافي، وإلا عادت إلى شكلها الصوري المفرغ من كلّ قيمة أخلاقية (بن حموده ، 2015، 36) .

تباينت مواقف المفكرين المعاصرين من الديمقراطية، واختلفت من الـ رفض إلى القبول ومن التكفير إلى التبرير، والأكيد أن الظـ روف التاريخيـ ة والـ سياسية أسهمت إلى حد كبير في توجيه تلك المواقف، إذ تصل حد التناقض والتضارب رغم وحدة انتمائها إلى التيارات الإسلامية المحافظة، بل داخل تيار الإخوان المـ سلمين ذاته، إذ نلاحظ مثلاً موقف علي بلحاج فـ ي الجزائـ ر ينـ اقض موقـ ف « راشـ د الغنوشي» في تونس، فالأول اعتبر" أن الديمقراطية تقتل بالـ سم أو بخيـ وط مـ ن حرير " (عياشي، 1993، 43)

بينما اعتبر الثاني "أن النظام الديمقراطي هو شكل ومضمون ؛ شكل يتضمن في إعلان سيادة الشعب، وأنه مصدر كل سلطة وهي سيادة يمارسها عبر جملة من التقنيات الدستورية والإجراءات العملية ...، أما مضمون النظام الديمقراطي فهو الاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان، يكتسب بمقتضاها جملة من الحقوق الفعلية مثل المساواة مع غيره، تضمن كرامته وحقه في المشاركة الفعالة في إدارة الشؤون العامة، والقدرة على الضغط على الحاكمين والتأثير فيهم". (الغنوشي، 2011، 84).

لقد بدأ الموقف الرافض للديمقراطية يشهد ضعفاً فـ ي الـ ساحتين الفكريـ ة والسياسية وانحسر تكفير الديمقراطية حتّى صار مقتصراً على الحركـ ات الـ سلفية المؤمنة بتطبيق الشريعة الإسلامية والرافضة لكلّ اختلاف عن الدسـ تور الإلهـ ي المقدس، ولذلك فهي تعتبر حكم الشريعة أمراً مقدساً، وتضع الديمقراطيـ ة وسـ ائر الأنظمة في خانة الكفر، ولعلّ أبرز هذه الجماعات تنظيم الدولـ ة الإسـ لامية فـ ي العراق والشام. وقد ضاق الطوق على هذا الموقف الذي صار فاقداً للشرعية الدولية سفك دماء أو نزاع، ولم تعد الشورى سوى مفهوم تـ اريخي قـ د تعتمـ ده بعـ ض الأحزاب الإسلامية وسيلة إيديولوجية للإقناع في ظلّ واقع معولم حول الديمقراطية إلى قانون مقدس يحقّق إنسانية الإنسان، ويمكّن من الانتقال السلمي للسلطة والتعبير

عن اختلافها، ولكنّه في الحقيقة مفهوم مفرغ من محتواه السياسي، مـادام لا يعنـي غير الاستشارة وتبادل الرأي، وتلك سمة لا يمكن للمسلمين احتكارها، إذ هي صفة كلّ اجتماع إنساني (هريمه ، 2015، 39) .

وبقدر ما يمتاز به موضوع الشورى من شهرة لدى فقهاء الإسـلام، فأنـه يمتاز أيضا بنوع من الضبابية. لقد أختلف فقهاء الاسلام في درجة التـزام الحـاكم بها، كما اختلفوا في أثارها العملية، ولم يسلم عصرنا هـذا مـن هـذا الغمـوض والتمايز ، فبينما تشدد الإصلاحية الإسلامية – كما سنرى لاحقا - علـى وجـوب التزام الحاكم بالشورى ونتائجها فأن السلفية ظلت على موقفها التقليدي القريب مـن تبرير الحكم الفردي وعدم الزامية الحاكم بنتائج الشورى، فضلا عنعـدم تـشخيص وسائل تنزيل المبدأ الشوري، وتحريم الخروج على الحاكم ولو " جلد ظهرك ولطم خدك ". (أخدوش، 2015، ص 76) .

وهو الأمر الذي أستنتجه محمد عابد الجابري عنـدما أعتبـر أن " قـضية الشورى تفرض نفسها ليس فقط من حيث أنها ملزمه، بل أيضا بوصفها حقـا مـن حقوق المواطنين يجب أن تنظم ممارسته بالصورة التي تجعل منها شورى دائمة في خدمة العدل. أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة، سلوكهم الـسياسي، وسلوكهم القضائي، وسـلوكهم الاقتـصادي – الاجتمـاعي، وهـذا مـا يـسمى بالديمقراطية" (الجابري، 2008 ، 89).

والمنحى نفسه سار علية أصحاب " إعلان المبادئ " الصادر تحت عنـوان "رؤية إسلامية معاصره"، برصدهم أن " الشورى – اعتمادا على النصوص الثابتـة وأصول الاستدلال الصحيح – واجبة على الحاكم في أمـور التـشريع والـسياسة العامة، وهي ملزمه له، وبغير ذلك، تفـتح علـى مـصراعيها – أبـواب الظلـم والاستبداد، وتضيع على جماعه فرض الرشد، وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لا يمكن حسابها، وهي فوق ذلك – مدخل لا غنى عنه لتقريـر مـسؤولية الحكام وخلق روح الانتماء للجماعة والاهتمام بأمور الناس". ووفـق هـذا الخـط الموجب للشورى يشدد وهبة الزحيلي رأيه على "وجوب الشورى على كل حـاكم، وضرورتها له، وإلزامه بنتيجتها كما قرر المفسرون لتسير الأمور وفـق الحكمـة

والمصلحة، ومنعا من الاستبداد بالرأي، لأن حكم الإسلام يقوم على أصل الشورى، وبه تميز وعلى نهجه سار السلف الصالح، وذلك ما لم يستطع الحاكم أقنـاع أهـل الشورى بأفضلية رأيه " (الزحيلي، 1991، 467) .

تتمثل أبرز وجوه الخلاف أو الاختلاف بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية في:

أولا: مبدأ سيادة الأمة، أو الشعب: تقوم الديمقراطية الغربية على مبدأ سيادة الأمة، وهذا المبدأ يعطي الأمة ولممثليها حق التشريع وإصدار القوانين، وهنا تختلف الديمقراطية مع الشورى الإسلامية، لأن السيادة في الإسلام ولشرعه، وقد أجمعت الأمة على أنه لا شرع إلا ما شرعه ا . كذلك من الفروق بين مبدأ سيادة الأمة في الديمقراطية ومبدأ سيادة الشريعة في الإسلام هي أن مصدر سيادة الشريعة هو ا ، أما السيادة في الديمقراطية الغربية، فمردها إلى الإرادة العامة للأمة (هريمه، 2015، 46) .

ثانياً: الأحكام التي تقررها الشريعة الإسلامية تتسم بالثبات والخلود، أما الأحكام التي تقررها الديمقراطية فقابلة للتغير والتبديل في كل وقت.

ثالثاً: التشريع في الإسلام لا يكون إلا ، و الأمة لا تملك إلا منهج الاجتهاد في النصوص، أما التشريع في ظل سيادة الأمة فهو خالص للأمة لا ينازعها فيه منازع .

رابعاً: مصادر التشريع الإسلامي تتمثل في القرآن والسنة، أما مصادر التشريع في الديمقراطية فإنها تتمثل في إرادة الأمة (هريمه، 2015، 46).

وفي محاولة للخروج من هذا المأزق، أي مأزق التناقض بين الإسلام والديمقراطية في مبدأ السيادة، ذهب بعض العلماء إلى القول بالسيادة المزدوجة وها هو المودودي يحاول أن يوفق بين الإسلام والديمقراطية، يقول: " لو سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة (الثيوقراطية الديمقراطية) أو الحكومة الإلهية الديمقراطية، لهذا الطراز من نظم الحكم (ياسين ، 1996، 135) .

من الواضح أنه بحسب هـذا الفهـم يـصعب أن نطـابق بـين الـشورى والديمقراطية. ومثل هذا الموقف يتكرر بطرق مختلفة عند كثيـر مـن البـاحثين

والمفكرين ذوي الخلفيات المختلفة، ومع ذلك يلتقون عند تمايز كل من المفهـومين. فالكاتب الإيراني (داريوش شايغان) يحاور القائلين بعـدم وجـود اخـتلاف بـين الفكرتين، بقوله: " وأعتقد أن هناك تناقضا بينهما، تحديدا بسبب التغيرات الجذريـة التي سمحت ببروز ظاهرة كالديمقراطية، إن مقارنة هذين المفهومين اللذين ينتميان إلى كوكبات أفكار متباينة، قامت بينها انقطاعات كبرى أسست الحداثة، إنما يعـادل إجراء تماه تسلسلي وتجاهل الطبيعة التناسلية والسلالية للمفاهيم المعالجة . بين هذه المفاهيم الرئيسية، هناك تصدعات وأخاديد لا يمكن تخطيها. وينبغي سدها بوسـائل أخرى، غير تلك الوسائل التي نلجأ إليها عادة ". (شايغان، 1991، 39) .

يظهر أن الخلاف هو بين ثقافة الديمقراطية وثقافة الشورى نوعيا أو كيفيا، وبالتالي يصعب ـ ـ إن لم يكن مستحيلا ـ التزاوج أو التوفيق بينهما إلا بغلبة أحداهما على الآخر في جوهر أو مبدأ المفهوم، على أن يكون التكامل في جوانب ثانوية وعارضة. ولكن هل يعني هذا استحالة أن يكون المجتمع الإسلامي، ديمقراطيا ؟ هنا حاول بعض المفكرين والكتاب إيجاد صيغة تقلل أو تخفف من حدة التناقض، وهذا غالبا ما يعني إعادة تفسير مفهوم الديمقراطية وتعميمه بطريقة واسعة تشمل معاني وأشكالا متعددة. ومن المعلوم أن أي فكر أو أيديولوجيا أو نظرية تقوم على فكرة أساسية على مستوى النظر والتحليل والتفسير، ثم يتبع ذلك أولوية أو أولويات على صعيد التطبيق والممارسة أو تغيير الواقع. فقد تكون الفكرة، على سبيل المثال، الاقتصاد ووسائل الإنتاج في الماركسية، أو العقل الباطن في الفرويدية، أو نظرية التحليل النفسي، أو أسبقية الوجود على الكينونة في الوجودية، أو الاختيار الطبيعي في التطورية _ الداروينية، أو الحرية الفردية في الليبرالية وهكذا. لذلك تصبح نقطة الانطلاق في الفكر الإسلامي ومقارنته بالفكر الغربي، خاصة في ما يتعلق بالشورى والديمقراطية، هي البدء من الفكرة الأساسية وتحديد الأولويات. (علي، 1996، 142) .

تناول مالك بن نبي هذه المسألة أولا من زاوية التمايز والاختلاف، ثم محاولة تجسير علاقة بين المفهومين من دون دمجهما أو تلقيحهما بعناصر معينة من كل واحد والوصول إلى هجين مقبول. يقرر بن نبي " أن كل مصطلح كان في

زمن ما كلمة محدثة، وأننا نعرف بالضبط متى حدثت كلمة إسلام في اللغة العربية وبمعناها الدارج، إنها لا شك من ابتكار القرآن . ولكننا على جانب أقل معرفة فيما يخص مصطلح (الديمقراطية)، فنحن لا نعرف متى درج في اللغة العربية كمفردة مستوردة، ولا نعرف حتى تاريخ حدوثه في لغته الأصلية، إنما نعرف أنه صيغ في اللغة اليونانية قبل عصر بيركليس . . . هكذا نرى الصلة مفقودة بين المصطلحين بالنسبة إلى الزمان والى المكان، وربما أمكن القول مجازفة نظرا لهذا التباعد من حيث التاريخ، ومن حيث الجغرافية بأن ليس هناك (ديمقراطية في الإسلام). من جهة أخرى فبقدر ما يكون اللفظ مشحوناً بالتاريخ، أي بقدر ما تكون له جذور في واقع وتاريخ البشر، كما هو شأن الكلمتين اللتين نحللهما، يكون شيء من التباس في هذا اللفظ التباسا يلبسه أحيانا معاني متعددة. ويعتمد بن نبي تعريفه للديمقراطية بقوله: "بأنها سلطة شعب أو سلطة الجماهير أو سلطة الإنسان". ويتساءل: أي وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد مجمله تقرير (سلطة الإنسان) في نظام اجتماعي معين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير(خضوع الإنسان) (مالك بن نبي، 1991، 134-135) .

حاول بن نبي حل التناقض من خلال فهم يعتبر الديمقراطية ثقافة وشعور الذات والآخرين مع وجود مجموعة شروط اجتماعية لازمة لتكوين الشعور الديمقراطي وتنميته .يقدم أحد الناشطين في الحركة الإسلامية على صعيد التنظير والتحليل والتأمل محاولة لتحديد الاختلاف، ثم الاستفادة من مزايا المفهوم الغربي. يقول فهمي هويدي: " يظلم الإسلام مرتين، مره عندما يقارن بالديمقراطية ومره عندما يقال انه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة. المقارنة المتعذرة المنهجية، الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادئ تنظم عبادات الناس وأخلاقهم، معاملاتهم، وبين الديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية "يورد سبب الاختلاف بحسب البعد الحضاري، " باعتبار أن للإسلام مشروعه الحضاري الخاص ، بينما الديمقراطية جزء من مشروع حضاري مغاير. وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل

بمعنى التضاد أو الخصومة، حيث يظل مجال الاتفاق قائما في بعض القيم الأساسية والمثل العليا، لكنه ينبغي أن يفهم في إطار التنور والتمايز". (الهويدي، 1992، 4).

يتحمس مالك بن نبي في آرائه للديمقراطية ويعطيها قيمـة عليـا فـي أي مجتمع، وضمن ذلك بالتأكيد، المجتمع أو المجتمعات الإسـلامية. ويكـاد يجعلهـا بطريقة في مباشرة من شروط النهضة والتقدم عند المسلمين ، إذ يقول: " لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغيـر الإسـلام، أو أن يـستقيم لنـا حـال بغيـر الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية التي نرى فيهـا مقابلا للشورى السياسية يحبط عملها. بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هـو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا. ويمثل هويدي هنا قمة التوفيقيـة أو الانتقائية الحائرة، فقد كان بإمكانه التوقف عند الشورى فقط طالمـا هـي مقابـل الديمقراطية ومن صميم الدين. ولكنه يفضل الديمقراطية على مقاس الشورى، على رغم اختلافه السياقين التاريخيين للمفهومين ، ويحاول أن يختزل الديمقراطية إلـى مفهوم ديني بحت حين يقول: " الديمقراطية التي نقبلها ونعتبرها مقابلا للشورى، أو ترجمة معاصرة لها، هي تلك التي لا تحل حراما ولا تحرم حلالا ". فهذه لغة دينية تطمس السياسي في مفهوم الديمقراطية ، فهي لم تأت لتحديـد أحكـام شـرعية أو فقهية، بل لتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين وتأكيد الحريات وحقوق الإنـسان بحسب رؤيتها وتاريخيتها. ولكن الكاتب يراوح بين الاعتراف بالديمقراطية وتفـوق الشورى، من دون أن يبدي أية أسباب موضوعية لذلك، فهو يقـول: " مـن حقنـا اقتباس ميزات الديمقراطية، إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعـد التـي يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق أصول ديـنهم، ومصالح دنياهم وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحـوال الإنـسان " (الهويدي، 1992، 31) .

ويجيب جزئيا عن السؤال : لماذا لم تثمر الأسبقية نظاما سياسيا أكثر تطورا من الديمقراطية؟ هنا يرجع إلى دور التاريخ، وليس إلى العقيدة، كما جاء بها النص الديني.

2.5.4 الديمقراطية في فكر حركات الإسلام السياسي:

لا يمكن الحديث عن الديمقراطية كمنهج عمل عند الجماعات الإسلامية مـن غير ملاحظة الأوضاع السياسية وتناقضاتها في العالم العربي والإسلامي. فكثير من الأقطار العربية من عهد الاستقلال والى اليوم، فتحـت فـرص العمـل الـسياسي لمختلف التيارات الفكرية والسياسية ما عدا الجماعات الإسلامية ، وبعـضها سـلك منهجا غير ديمقراطي وكان مدفوعا إلى هذا الاختيار بعد أن أغلقت الأبواب كافـة في طريقه. والجماعات الإسلامية ليست على منهج واحد، فكل جماعة لها اجتهادها السياسي في نوعية المنهج الذي تتبناه. فهناك من الجماعات الإسلامية من لا يؤمن بالديمقراطية كمنهج عمل بناء على خلفيات ومنطلقات فكرية وسياسية، ومن هـذه الجماعات (تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر). فقد جاء في كتاب الفريضة الغائبة، وثيقة التنظير الفقهي التي اعتمد عليها تنظيم الجهاد " إن القوة هي الـسبل الوحيـد لعودة الإسلام، مع رفض فكرة الإصلاح عن طريق تولي المناصب والمراكز فـي الدولة، ورفض فكرة الدعوة بالحكمة وإقامة قاعدة جماهيرية عريضة كسبيل لإقامة الدولة الإسلامية . (الورداني، 1986، 168) .

وهناك من الجماعات الإسلامية من تبنى الديمقراطية كمنهج عمل كحركة (الاتجاه الإسلامي في تونس). وفي هذا المجال يقول راشد الغنوشي: "إن الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي كرد فعل على البورقيبية بل اعتبرت أن الخيار الديمقراطي خيار أصيل، وأن الديمقراطية ليست بضاعة غربية وإنما بضاعتنا التي ردت إلينا، وأن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية، فالغرب هو الذي حول الشورى إلى نظام للدولة وليس مجرد قيمة سياسية، رغم ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانية، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان وانتخاب وتداول سلمي على السلطة واستفتاء. ونحن لا يعسر علينا أن نثري بل أن نفرغ هذا الجهاز السياسي الذي هو تجسيد للشورى، نفرغه من مضامينه التغريبية العلمانية وأن نسبغ عليه المضامين السياسية. وهكذا عملت الحركة على تأصيل قيمة الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وقيمة النضال الوطني". وفي مكان أخر يقول

الغنوشي: "إن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس ، يقوم على جملة من التوجهات، تسعى لتأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على التعددية السياسية والثقافية ". (الغنوشي، 1993، 95) .

في مقابل هذا الرأي، هناك من يطالب بأن تكون الديمقراطية في قمة أولويات الحركة الإسلامية. يقول فهمي الشناوي: "إن طرح الديمقراطية من أولى الأولويات في السياسة الإسلامية، وفي الأدبيات الإسلامية، وفي الثقافة الإسلامية. وعجيب أن نضطر إلى هذا اضطرارا بعد أن أثبتت التجربة الواقعية على مستوى العالم كله والأجناس كلها مدى ما حققته الديمقراطية وحدها من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها". (الشناوي، 1998، 24) .

وكثيرا ما اتهمت الحركات الإسلامية بأنها عدو الديمقراطية ولا تؤمن بها لا كنظرية ولا كمنهج وأنها مصدر يهدد وجود ومستقبل الديمقراطية، والحقيقة أن أكبر ضحايا الديمقراطية هي الحركات الإسلامية. ونحن أمام توجهات رافـضة للفكـرة الديمقراطية إلا أنها ليست كتلة واحدة، تتفاوت في تسويغها الرفض أو التحفظ حيال هذه الفكرة أو قبولها المشروط أو المقيد. وضمن ذلك جميعه سنرى توجها نظريـا رافضا الفكرة، بل ينقضها، وفق تصور يظنه ثابتا كامنا في الفكـرة الديمقراطيـة، وتوجها آخر يرى أننا لسنا بحاجة إلى تلك الفكرة، لأننا نملك فكرة بديلـة، وهـي "الشورى". إلا أن هذا التوجه قد يتعامل مع هذه الفكرة " شعارا " لا فكرة تـستحق التفصيل والتأسيس، وتوجها يرفض هذه الفكرة لارتباطها بفكرة العلمانيـة الـسيئة السمعة لدى هذه التيارات المختلفة، التي تراها مناقضة لفكرة ضمن نسقها، وهـي "سيادة الشريعة وحاكميتها"، بينما هي ترى في العلمانية استبعادا للـدين أو تهميـشا لدوره في مناحي الحياة كافة، ومنها العملية السياسية، وتوجها يسوغ رفضه إياهـا لعدم اتفاقه مع بعض الأفكار التفصيلية التي يتضمنها، وكيفما يؤول ويـتفهم هـذه الأمور مثل (الحزبية، والدعاية المرتبطة بالعمليـة الانتخابيـة، وبعـض أشـكال المعارضة، والنيابة والأغلبية . . .) وعناصر كثيرة، بينما قد يحمل البعض رفض المفهوم على كونه يأتي من الغرب، وبما يحمله من عداء له ولأفكـاره، وتوجهـا

يرفض ذلك لبعض ممارسات في الغرب ترتبط بمضمون الحرية قد يتعلق بمضامين الإباحية وعدم الالتزام ومنافاة أحكام الشرع واستبداله بتشريع وضعي بـشري قـد يتناقض في مبناه ومقاصده مع الشريعة ، وتوجها يـرفض الممارسـات الـشكلية المظهرية من جانب النظم السياسية العربية من الداخل بدعوى الديمقراطيـة التـي تغلف عناصر الاستبداد الدفين من حقوق ورقية، وبرلمانية زائفة وشكلية وحريـات صوتية. (عبد الفتاح إسماعيل ،1993 ، 77) .

وهناك توجه أخر يؤسس رفضه وتحفظه على ضرورة إثبات فكرة الشرعية كأولوية ، فإن فقدان النظام السياسي الشرعية لا يثير قضية الديمقراطية أو التعامل مع النظام السياسي أو المشاركة السلمية فيه، ومن ثم فإنها قد تختط عناصر مواجهة للنظام السياسي. هذه التوجهات بما تحمله من مسوغات قد تتجمع بعضها أو كلها لدى تيار أو آخر، لكنها جميعا لا تحمل الوجهة نفسها، أو الأساس في الرفض، بينما في المقابل نجد. توجها قابلا للفكرة الديمقراطية لا يعتبرها مناقضة للرؤية الإسلامية ويعدها مرادفا لفكرة الشورى بلا أدنى تمييز أو تفرقة. وهناك موقف قابل بشروط يتحفظ على بعض عناصرها أو ما يتصور أنه داخل ضمن تكوينات هذه الفكرة، فضلا عن الإسقاطات المعاصرة في الممارسة والحركة سلبيا ـ على صياغة المفهوم وتصوره والموقف منه. كل ذلك يفترض منا فرز هذه التوجهات ورصدها ونسبتها ووزنها ووجهتها. (الحسن ،1990، 107) .

يمكن القول إن الفكر الإسلامي السياسي المعاصر عجز – إلى حد كبير – في التوفيق بين وجود نسق أو بنية إسلامية يعبر عنها بالحل الإسلامي، وبين التأثر والاقتباس من الأنساق أو البنى الأخرى. ويظهر هنا قدر كبير مـن الاضـطراب الفكري والتشويش حتى بين العناصر الأكثر انفتاحا واعتدالا، أو على الأصح، بين هذه العناصر بالذات لأنها تحاول تقريب بنيتين مختلفتين أساسـا. واستـشهد هنـا بمناقشة أطلقها بعض أفكار الشيخ يوسف القرضاوي، الذي يتسق مع نفـسه تمامـا حين يتحدث عن الحل الإسلامي للدولة قائلا: " لا يستحق حل شرفه الانتساب إلـى الإسلام، ما لم يكن مصدره الإسلام الخـالص، لا الماركـسية، ولا الماديـة، ولا الديمقراطية ولا الرأسمالية، ولا الليبرالية، غيرها من مذاهب البشر، وفلسفات البشر

أيا كانوا، الحل الإسلامي إذن هو الذي يطوع كل الأوضاع ، وكل الأنظمة لأحكام الإسلام، وليس هو الذي يطوع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته. فالإسلام يعلو ولا يعلى، يقود ولا يقاد، ويوجه ولا يتوجه، لأنه كلمة ا ، وكلمـة ا هـي العليـا " (القرضاوي، 1993، 95) .

ولكن على رغم هذا الحماس، يشير الشيخ القرضاوي، لأن هنـاك بعـض الأمور تستوجب الاقتباس من الغير، مثل الديمقراطية أو الحكـم والإدارة عمومـا. ويسمح القرضاوي بالاقتباس باللجوء إلى طريقة يمكن قبولها عمليا، علـى رغـم صعوبة قبولها فكريا ومنهجيا. فقد أكد في الجملة التي استشهدنا بها أن ما لم يكـن مصدره الإسلام لا يستحق شرفه الانتساب إلى الإسلام، ولكنه عند الحاجة يمنح هذا الشرف بسهولة. يقول عن اقتباس بعض الأمور الدنيوية: "حتى هذه الأمور الجزئية إذا اقتبست من غير المسلمين، تعد في هذا الوقت جزءا من الحل الإسلامي، لأنهـا إنما اقتبست باسم الإسلام، وعن طريقه، وبعد إذنه، ووفقا لقواعـده فـي اسـتنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه من الوقائع والتـصرفات . ولا يـضرنا أن هـذه الجزئية بالذات أخذت من نظام غير إسلامي، فإنها باندماجها في النظام الإسـلامي تفقد جنسيتها الأول وتأخذ طابع الإسلام وصبغته." (القرضاوي، 1993)

ولا يذهب القرضاوي في هذا الاتجاه إلى نهايته باعتباره شكلا من الاجتهاد في مواجهة القضايا الجديدة والمشكلات المعاصرة ، إذ يعود مرة أخرى إلى الدعوة إلى حل إسلامي كامل وشامل وصاف نقي من التأثيرات غير الإسـلامية. ارتـبط مفهوم الديمقراطية مع فكرة الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر ضمن محاولات التجديد والمعاصرة، ولكن هذه المحاولة تدخل في إشكالية أساسية تنعكس على كـل المجهودات التأصيلية والاجتهادات، خاصة حين يـسعى المفكـرون والمنظـرون الإسلاميون عموما إلى استخدام أدوات ومناهج إسلامية أصـولية. فـاللجوء إلـى القياس أو الرأي أو الاستصحاب، لا يحل التنـاقض، لأن مفهـومي الديمقراطيـة والشورى ينتميان إلى بنيتين فكريتين مختلفتين، ولهما عناصر وجزئيات ومكونـات مختلفة ومتباينة تطورت ضمن سيرورات تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة تماما. لذلك يظل انتزع أي مفهوم من سياق بنيته الفكرية عملية معقـدة ، وفـي بعـض

الأحيان تضر بالاثنين، إذ يفرغ من مضمونه الأصلي، وفي الوقت نفـسه يـصعب دمجه أو تمثيله في البنية الأخرى. ونعتمد هنا على التعريف الانثروبولوجي الـذي يقول بأنه لا بد للبنية أو الهيكل من أن يكون نظاما، أي تراص العناصـر، بحيـث يكون كل تغيير في عنصر ما تغييرا في كل العناصـر الأخـرى. كـذلك يـستمر التعريف : " من الضروري أن يندرج كل مثال في مجموع من التحولات يتجـاوب كل تحول منها مع مثال من النوع نفسه، بحيث تكـون مجمـوع هـذه التحـولات مجموعة من الأمثلة ".(الصديق، 1980، 206) .

أعتقد أن أهم نقاط التناقض التي تؤدي إلى رفض الديمقراطية، تكمن في أولوية أفكار التوحيد والوحدة في الإسلام، وما تعنيه فكرة التوحيد من العبودية وحده. تحتل وحدة الأمة الإسلامية أولوية عليا، مما قد يسمح بالتضحية بحريات فردية وجماعية، لأنها لا تخلو من احتمالات تفتيت الأمة وتشتيتها. وفي هذا الصدد، يعطينا المؤرخ عبد العزيز الدوري خلفية تاريخية مقنعة تساعد في فهم الحاضر، إذ يبدأ بالتأكيد على أن الديمقراطية الغربية ظهرت ضمن ظروف سياسية. اقتصادية _ اجتماعية معينة، ولم تكن نظرية مجردة. ومن ناحية أخرى يقول: "حين ننظر للتاريخ العربي نرى الآراء التي تؤكد أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى التأكيد على العدالة، ونرى التركيز على الشورى. ولكن هل أدى ذلك إلى ما يفترض في ديمقراطية الحكم عبر فترات تذكر من التاريخ العربي". (الدوري، 1986، 191) .

ويلاحظ أن هذه المفاهيم تهدف إلى تحقيق تماسك الأمة، فمفهوم كالعدالة مثلا لا يعني الوصول إلى الحرية أو الديمقراطية، وإلا ما كنا سمعنا بالمستبد العادل، وهذا ما يؤكده الدوري بعدما استعرض تاريخ الخلافة الإسلامية. يقول: "وفي ضوء التطورات العملية المذكورة يمكن النظر إلى الفكر السياسي، وهو فكر كان معنيا بأن يؤكد شرعية الخلافة تاريخيا، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة". ويقول بأن صحيفة المدينة أعلنت قيام الأمة ودستورها القرآن سنة الرسول، وكانت الأهداف: العدل والجهاد وحفظ كيان الأمة وتوسيعه. وهذا يعني قيام الأمة، وليس الدولة، وحتى مؤسسة الخلافة لم يعلن عنها

في" دستور المدينة، بل قامت عمليا بعد وفاة الرسول، وكانت مزيجا من التقاليد العربية القبلية وتعاليم الدين الإسلامي." (الدوري، 1986، 195) .

يتبين مما تقدم أن المفاهيم المرتبطة بالديمقراطية والدولة الوطنية الحديثة: مثل الشعب، والوطن، والفرد، ليست ذات أولوية معادلة للمفهوم المحوري "الأمة " الذي يتمركز حوله الفكر السياسي الإسلامي حتى اليوم. وتتفق آراء الداعين إلى الدولة الإسلامية على دينية هذه الدولة، مما يتطلب استبعاد أو تعديل العناصر الفكرية والسياسية الأولية المكونة لمفهوم الديمقراطية الحديثة والذي لا يتوقف عند شعار حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب، ولكن لا بد أن يجسد معاني بلورتها الثورة الفرنسية بالذات، وهي الحرية والمساواة والإخاء، ويتقدمها مفهوم الحرية بالذات في الديمقراطية الليبرالية، وهي تفهم على: " أنها استقلال وعدم تدخل السلطة في دائرة المصالح الخاصة، إلا بدافع من المنفعة العامة المعترف بها شرعا وبصورة متناقضة ". ونصل إلى الغاية من الديمقراطية أو الدولة الديمقراطية من خلال التأكيد الذي يردده (هيغل): إمكان الحرية البشرية، أي أن أكون حرا، ولا يعتبرها حالة ذهنية أو موقفا أو شعورا أو فعلا، أو حتى نمطا معينا من السلوك، بل إن المرء يكون حرا عندما يستجيب ويحقق بالفعل مصلحته الأساسية بوصفه موجودا بشريا. والحرية لا تنتهي عند حد معين ، لأنها " نشاط مستمر أو هي سعي نحو تحقيق الذات"، ونخلص إلى أن غاية الدولة تنمية الحرية البشرية (متياس، 1990، 15-16) .

فالديمقراطية تعبير عن الإنسانية (بمعناها الأخلاقي والسلوكي)، بمعنى أن الإنسان هو مصدر ومركز كل شيء يتعلق بالفكر والحياة، بما في ذلك نظام الحكم. وهذا أصل الفلسفات والمذاهب المعاصرة في المجتمعات الحديثة، خاصة تلك التي أنتجتها عملية الصراع بين الكنيسة والدين من جهة، والمجتمع والدولة والفرد من جهة أخرى، ويصيغ أحد الباحثين هذه النظرة بقوله: "الموقف الإسلامي لا يرفض الديمقراطية كجهاز للتعبير عن الإرادة الشعبية، إنما يرفض الفلسفة الليبرالية التي تقوم على رؤية مادية للكون، وعلى إعطاء الفرد الأولوية على حساب المجتمع والمنفعة على الأخلاق، وعلى الإعلاء من قيمة الربح والسيطرة على كل قيمة

أخرى، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي ولو أدت مصلحة الفرد أو الجماعة الخاصة إلى تدمير العالم كله". (علي هلال، 1986، 134) .

ويعلل رفض الإسلاميين الأسس الفلسفية للديمقراطية بأن مفهوم الحرية لدى الأوروبيين تبلور في عصر التنوير، وهو يشتمل على عنصرين مخالفين للإسلام: أولا، خلفيته اللائكية (العلمانية)، وبالتالي "رفضه للتصور الديني للحياة وأن يكون هناك تدخل إلهي في حياة البشر سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي". والعنصر الثاني المرفوض: " أن يكون الإنسان هو مصدر كل سلطة، وكل تشريع وكل مبدأ أخلاقي وبالتالي أن يكون القانون الوحيد الذي يخضع له الإنسان هو قانون الطبيعة. فالإنسان ضمن هذا التصور مالك لنفسه، وهو المسؤول عن ذاته، فله أن يتصرف في ذاته جسما، وعقلا وسلوكا بالطريقة التي يريد بعيدا عن أي قيد أخلاقي أو اجتماعي أو سياسي، اللهم إلا ما كان من القيود التي يلزم بها ذاته بذاته. ويلجأ المنظرون الإسلاميون إلى فكرة الاستخلاف لتجنب سلب الإنسان إرادته (ابراهيم علي، 1996، 151- 152) .

تواجه الحركات السياسية الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي عموما معضلة تبيئة الديمقراطية حتى بعد تحييدها واختزالها إلى آليات ووسائل – على رغم صعوبة ذلك – لأن آليات الديمقراطية لها متطلبات قد تتصادم مع بعض عناصر العقيدة الإسلامية. فهناك مظاهر للديمقراطية وشروط وأطر، ما زال الإسلاميون يختصمون حولها. فالتعددية تبدو منذ الوهلة الأولى خطرا على دين يقوم على التوحيد الشامل ووحدة الأمة، لذلك يجتهد الإسلاميون المعاصرون في تكييف مفاهيم مثل الحزبية والمعارضة والمشاركة في سلطة غير إسلامية، مع الأصول الدينية. وهناك بعد فلسفي للديمقراطية يكمن في قيمة الحرية وما يتبع ذلك من حق الاختلاف وقبول الأخر والتسامح في مواجهة حماية المسلمين من الفساد والانحلال، ثم الجهاد لحماية بيضة الإسلام أو حتى أساليب الدعوة وكيف تعمل ديمقراطيا؟ هذه أسئلة عديدة لا يوجد أي إجماع حولها نظريا أو فقهيا، وفي الوقت نفسه فشل بعض الحركات الإسلامية السياسية في تأكيد قدرتها عمليا على ممارسة الديمقراطية . ففي تجربة السودان شاركت أو حكمت الحركة الإسلامية ضمن نظام عسكري، أو نفذت

انقلابا عسكريا للوصول إلى السلطة، وقامت بإلغاء الأحزاب والنقابات والاتحادات. وفي إيران على رغم من أن الحكومة الإسلامية جاءت عـن طريـق الانتفاضـة الشعبية، إلا أنها ضاقت بالاختلاف والتعدد، وضحت بحلفائها فـي النـضال ضـد الشاه. وفي باكستان طالبت الجماعة الإسلامية بالانتخابات، ولكن في عـام 1970 حين لم تحقق نجاحا، تحالفت وتقاربت لاحقا مع الرئيس ضياء الحق. هذه مؤشرات تدل على موقف الحركات الإسلامية الـسياسية مـن الديمقراطيـة، فـلا تكـون الديمقراطية من أولوياتها إلا حين تكون مهددة بالقمع أو واقعة تحـت الاضـطهاد. (ابراهيم علي، 1996، 164) .

يستند موقف كل حركة إسلامية سياسية من الحزبيـة أو قـضية التعدديـة السياسية عموما، إلى مدى تفاعلها مع واقع العمل السياسي، أو ما تصطلح عليه في لغتها السياسية بفقه الانجاز الذي يختلف عن فقه الشرع وفقه التـشريع، وبالتـالي يعتبر أكثر مرونة واتساعا ويقوم فقه الانجاز على مبادئ مثل الواقعيـة والتكامـل واعتبار المقاصد، ويتضمن آداب الانجاز مثل المرحلية والتدرج، وأعمال التأجيـل والاستثناء بضوابط شرعية وجماعية الانجاز. (عطا، 1992، 110) .

وفي السياق نفسه يدعو حسن الترابي إلى فقه الضرورة، وأحيانا فقه المرحلة الذي يحدده كما يلي: " وليس الدين إلا محاولة للتوحيد بـين النمـوذج الـشرعي المثالي وبين البيئة المادية والاجتماعية الواقعة، ولا يتم فقه الـدين وعلمـه إلا إذا تكامل علم الشرع المنقول بعلم الواقع الاجتماعي، محليا أو دوليا، ماديـا كـان أو اجتماعيا، لأن حركة التدين تتأثر بصيغتها النهائية بهذا الواقع الذي هو الإطار الذي ينصبه ا سبحانه وتعالى، ابتلاء للعبد. ولا يمكن أن نتصور الدين إلا أنه حـصيلة التفاعل بين القيم والمعايير الشرعية وبين قوى الواقع المختلفة". (الترابي، 22).

وبذلك فالحركة الإسلامية السياسية لا تمتلك أية رؤية للديمقراطية مستنبطة من الأصول الدينية، ولكنها تتكيف باستمرار مع واقع متغير، ثم تنسبه إلى الإسلام. فهي لا تجد مرجعيتها في الدين، ولكن في الواقع حيث قد يغلب الإنساني والوضعي. لذلك تراوحت مواقف الحركات الإسلامية السياسية من الديمقراطية بين الرفض والقبول بحسب نشأة كل حركة وقياداتها، وتكوين هذه القيادات الفكري

والبيئة السياسية التي توجد فيها الحركة، وميزان القوى ودرجة تطور وانتشار الحركة في المجتمع . (زكي احمد، 1996، 256).

والحزبية كواقع حديث خضعت تماما للاجتهادات والخلافات الفقهية، والتي شملت الرفض أو القبول أو التوفيق مع الشريعة. وهذا الرفض التعددية نابع من: "أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول، والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المألات الوخيمة والعواقب المنكرة، وأنه يجب أن تسد الذرائع بكل سبيل "(الصاوي، 1993، 43) .

ويورد الرافضون للحزبية عددا من الأدلة، منها: "أن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد، واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين. وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد على أنهم حزب ا ، وذلك في موضعين اثنين في القران الكريم، فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب ا ، أما الاحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين". (الصاوي، 1993، 43).

ومن جانب أخر، هناك أدلة النهي عن التفرق والدعوة إلى الاجتماع والتعاون مثل قوله تعالى: "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء". (سورة الأنعام، آية 159). وقوله تعالى: "واعتصموا بحبل ا جميعا ولا تفرقوا". (سورة آل عمران، آية: 103).

أما في السنة، فنجد احاديث عديدة تؤكد على هذا المعنى، منها قول الرسول صلى ا عليه وسلم: "الجماعة رحمة والفرقة عذاب"، وقوله: "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة"(صحيح مسلم، توثيق، المادة 432) .

ومن الأدلة التي يقدمها الرافضون (للحزبية والتعددية) انعدام السوابق التاريخية، فقد حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي لقرون طويلة من دون أن تلجأ إلى الحزبية والتعددية، بل اعتمدت على الإجماع من الأمة وأدانت الانشقاق والفرق، فهي بحسب القول المأثور: كلها في النار إلا الجماعة. كذلك أوردت

أحاديث تذم التنافس الحزبي والدعاية الشخصية، كما يحدث في الانتخابات. (الصاوي، 1993، 254) .

ويبدو أن الإخوان المسلمين ارتكزوا على فكرة الفرقة والانقسام مقابل الوحدة في إدانة النظام الحزبي. فقد أعلن الشيخ حسن البنا وقال:"... أعتقد أيها السادة أن الإسلام وهو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعا، فضلا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه، ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: (واعتصموا بحبل ا جميعا ولا تفرقوا). ويقول الرسول صلى ا عليه وسلم: (هل أدلكم على أفضل من درجة الصلاة والصوم قالوا: بلى يا رسول ا قال: إصلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين) وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي، من تنابذ وتقاطع، وتدابر وبغضاء، يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات ، وتفصيل ذلك يطول". ويقرر بوضوح في موضع أخر: "هذا مجمل نظرات الإخوان إلى قضية الحزبية والأحزاب في مصر. وهم لهذا قد طلبوا إلى رؤساء الأحزاب منذ عام تقريبا أن يطرحوا هذه الخصومة جانبا وينضم بعضهم إلى بعض، كما اقترحوا التوسط في هذه القضية على صاحب السمو الأمير محمد علي وصاحب السمو الأمير عمر طوسون . . . كما طلبوا من جلالة الملك حل هذه الأحزاب القائمة حتى تندمج جميعا في هيئة شعبية واحدة تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام". (البنا، 1990، 320-321) .

وبعد عقود من الزمن يكرر محمد عبد السلام (مؤسس الجماعة الإسلامية، وصاحب كتاب الفريضة الغائبة) الرفض على أساس عجز الأحزاب عن إحداث التغيير، يقول: "وهناك من يقول إن علينا أن نقيم حزبا إسلاميا في قائمة الأحزاب الموجودة، وفي الحقيقة أن هذا يزيد الجمعيات الخيرية بكونه حزبا يتكلم في السياسة، بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الذي قام من أجله (تحطيم دولة الكفر) سوف يكون العمل عن طريق الحزب هو عكسه، وهو بناء دولة الكفر، فهم يشاركونهم في

الآراء.. ويشتركون في عضوية المجالس التشريعية التي تشرع من دون ا ". (عبدالسلام، 1988، 689).

إن القراءة السريعة لمدى حضور وانعكاس الديمقراطية كنظرية أو منهج. في أعمال الإسلاميين الفكرية، منذ حركة الإصلاح الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى هذا الوقت، يكشف أن الديمقراطية وان كان لها حضور في العمل الفكري الإسلامي إلا أنه حضور محدود وعرضي ومتأثر بظرفي الزمان والمكان. كما يكشف عن إشكالية في الفكر الإسلامي الحديث في منهجية المعالجة للقضايا الفكرية المستحدثة، وهي منهجية أقرب إلى الدفاع عن الذات وبطريقة إجرائية ظرفية تدور حول إبراز عناصر التشابه والتماثل أو التقارب بين المبادئ الإسلامية والمبادئ التي قامت عليها الحضارة الغربية، دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيدا عن الانفعال وإبراز المظلومية أو الدفاع عن الذات. وهذا ما نلمسه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي الحديث ومسألة الديمقراطية، إذ برزت اتجاهات عدة تحددت في أعمال الإسلاميين الفكرية. (أحمد ، 1999، 64).

هذه الاتجاهات وان اعتمدنا على قياسات معاصرة، إلا أنها كاشفة عن تلك المسارات وهي: الأعمال الفكرية التي حاولت أن تبرز ديمقراطية الإسلام بهذا العنوان مقابل ديمقراطية الغرب. وهذا الاتجاه يتجاوز جدلية ما إذا كان الإسلام يتعارض والديمقراطية، بل يتأسس على قاعدة (الديمقراطية الإسلامية) بمعنى أن هناك ديمقراطية في الإسلام ولا جدال في ذلك . ومن هذه الأعمال: الدراسة التي صنفها الأديب المصري المعروف عباس محمود العقاد (1889- 1964) بعنوان (الديمقراطية في الإسلام). ومن شهرة هذه الدراسة أن أصبحت من المراجع الفكرية في هذا الموضوع عند بعض الكتاب والباحثين ممن يتبنى هذا الرأي، وهذا ما نجده في دراسات إسلامية منها: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، تأليف محمد جلال شرف. ودراسة الفكر السياسي في الإسلام : شخصيات ومذاهب تأليف محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد. ومن الدراسات الأخرى التي ساهمت في إبراز (ديمقراطية الإسلام) كتاب أحد شوقي الفنجري بعنوان الحرية السياسية في

الإسلام) وقد حازت هذه الدراسة على رضا قطاع كبير في الوسط الإسلامي. ومن الدراسات ـ أيضا ـ ما أضافه المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي 1905ـ 1973 في دراسته حول الديمقراطية في الإسلام. ورغم استخدام بن نبي هذا المصطلح، إلا أنه يبدي عليه تحفظا. هذه عينة من الدراسات الكاشفة عن هذا المنهج في العمل الفكري الإسلامي.

وفي الجهة المقابلة توجد مجموعة من الأعمال التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام في مقابل الديمقراطية عند الغرب، على قاعدة أن الإسلام جاء بنظرية الشورى كمصطلح ومذهب ومنهج، على أن الديمقراطية كـ (مصطلح ومذهب ومنهج) هي من قيم الحضارة الغربية، وأن الشورى الإسلامية دلالاتها أوسع وأعمق من الديمقراطية الغربية. ومن هذه الأعمال: نظرات في الفقه السياسي تأليف حسن عبدا الترابي، والشورى وأثرها في الديمقراطية لعبد الحميد الأنصاري (أحمد ، 1999، 76) .

أيضا هناك عدة أعمال حاولت التشكيك والهجوم على ديمقراطية الغرب، الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطية مع ادعائها والدفاع عنها. ومن هذه الأعمال دراسة خالد محمد خالد (الديمقراطية أبدأ)، التي حاول أن يبرز فيها أن " في أوروبا كانت ثورات لاهبه مضيئة تنشد التحرر والاعتناق وتضرب في عنفوان باهر قوى الحكم المطلق المتمثل في الإمبراطوريات المتبذخة."

ويضيف كذلك: "كانت الديمقراطية في تلك البلاد أيام هذه المشاهد، شيئا واضح المفهوم، شريف الدلالة، وكان الفلاسفة والكتاب والمصلحون يرتلونها في صدق ويدعون إلى تطبيقها في أمانة. ويومئذ كان ارتباط الديمقراطية بالغرب معقولا، ومن ذلك الزمان ألف الناس هذا الارتباط بينها، وبين أمم بدا للملأ أنها أخذت على عاتقها مهمة إظهار نورها، وتعميم جدواها. لكن هذه الدول دول الغرب لم تحتمل وطأة الأمانة، ولم تستطع مع التزامات الديمقراطية صبرا، فذهبت تتنكر لها، وتذيق الناس باسمها الخسف والهول ، وبهذا كشفت عن طبيعتها، وعن طبيعة فصمها وولائها للديمقراطية، وأعلنت في بغي وصلف، سيادة الرجل الأبيض،

وأصبحت حقوق الإنسان تعني عندهم حقوق الإنسان الأبيض . . . وتفتحت شهيتها جميعا لأرزاق الشعوب الضعيفة ومقدراتها.(محمد خالد ، 1958، 6) .

ومن هذه الأعمال أيضا، دراسة (مذاهب فكرية معاصرة) لمحمـد قطـب، والذي حاول أن يبين أن الديمقراطية ليست من الإسلام ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه، والعلاقة بينهما علاقة التعارض والتناقض. ومن هذه الدراسات أيضا كتاب (أساس الحكومة الإسلامية) للسيد كاظم الحائري، بالإضافة إلى كتابات (حـزب التحريـر الإسلامي) في موقفه من الديمقراطية كما ورد في نشراته الداخلية. (أحمد، 1999، 73) .

ينضوي تحت هذا التصنيف أغلب الفقه السلفي، والذي من مميزاتـه عـدم التوسل بالعنف من أجل تغيير أنظمة الحكم، والتي غالبا ما تكون غير ديمقراطيـة ،وتلتقي بعض أجندتها بما ينادي به هذا النوع من الفقه، خاصة في شقه الأول، أي الكفر بالديمقراطية، أما تطبيق الشورى، فهو محط خـلاف بـين هـذه الأنظمـة وطروحات التيار السلفي الرافض لديمقراطية .(حجازي ، 2001، 83) .

يقول محمد بن شاكر الشريف في كتابه (حقيقة الديمقراطية): " وبالنظر إلى الديمقراطية من حيث أصلها ومن حيث آليتها من المنظور الشرعي، نجد أنها باطلها، وبالنظر إليها من داخلها، نجد أنها غير مستطيعه لتحقيق ما قامت نفسها لأجلها، ومن هنا يأتيها البطلان من داخلها أيضا، فإذا كانت الآليات المطبقة في الفكر الديمقراطي هي لتحقيق العنصر الأساسي وهو السيادة للشعب، فأننا نقول أن السيادة في الحقيقة أنما هي لطائفه قليله جد بالنسبة إلى مجموع الشعب ، وهي تمثل النخبة السياسية ". (شاكر الشريف، 2008، 85) .

هذا النقد الموجه للديمقراطية، حتى هذه الحدود، يلتقي مع جمله من النقد الذي وجه إليها داخل المنظورة الفكرية الغربية، لكن النبرة ستتغير وسنكتشف أن ما قيل سلفا ما هو إلا استصحاب لحال الديمقراطية ورفضها لاحقا بل التأصيل لذاك من داخل النص الديني، فالحكم الديمقراطي من وجهة النظر هذه يفضي إلى أمرين: الأمر الأول: استبعاد حق ا الذي له الحكم كله أصلا، وبأمره تأتي سلطة كل

سلطة من بعده. الأمر الثاني: عدم إقرار الحكم الديمقراطي بأحكام الشرع ووجوب تنفيذها أولا(شاكر الشريف، 2008، 90) .

ويمكننا أن نصل بالتالي إلى أن الديمقراطية التي يسوقها الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام الكفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد ،وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضا كليا في الكليات والجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها ، والأساس الذي قامت عليها، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها، لذلك فأنه يحرم على المسلمين أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة لها تحريما جازما. فالديمقراطية نظام حكم وضعه البشر، من أجل التخلص من ظلم الحكام، وتحكمهم بالناس باسم الدين، فهو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحي أو دين. (العلام، 2014، 71) .

وبناء على ما سبق فقد دفع ذلك إلى تبني الشورى بديلا عن الديمقراطية الغربية، إذ الشورى مخالفه للديمقراطية في أصلها وولايتها، على اعتبار أن "الشورى مسألة من مسائل الشريعة، والشريعة كلها مبنية على أساس توحيد ا وعبادته وعدم الإشراك به ،وان الكتاب والسنة هما الأصل والعصام اللذان يرجع إليهما الأمر والنهي، والإيجاب والتحليل والتحريم، والتصحيح والإبطال، والجزاء في كل شيء، فالدين قائم على رجوع المسلم في كل شيء لكتاب ا سبحانه وتعالى وسنة رسوا ا ، والتي هي أيضا مما اوحاه ا تعالى .(العلام، 2014، 73) .

من خلال ما تقدم يظهر الفارق بين الشورى والديمقراطية، ويتبين أن دعوى بعض الناس بان الإسلام دين ديمقراطي وان الديمقراطية هي تطبيق عصري للشورى، هي في عرف (مكفري الديمقراطية) دعوى باطله عارية عن الصواب، فشريعة الإسلام كانت أسبق الشرائع إلى تقرير الديمقراطية التي يكتسبها الإنسان، لأنها حقا له يخوله اختيار حكومته، وليست حيله من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنه ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إلى الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور. (زلوم، منشورات حزب التحرير، الموقع الإلكتروني(www.hizb-ut-tahrir.org).

وتقوم الديمقراطية الإسلامية بهذه الصفة على أربعة أسس لا تقوم ديمقراطية بدونها، وهي: المسؤولية الفردية، عموم الحقوق وتساويها بـين النـاس، وجـوب الشورى على ولاية الأمور، والتضامن بـين الرعيـة علـى اخـتلاف الطوائـف والطبقات. (النحوي، 1993، 31) .

أما العلمانية وعلاقتها بالديمقراطية فهي علاقة الفرع بأصله أو علاقة الثمرة الخبيثة بالشجرة التي أثمرتها، هي (المذاهب الكفرية) التي " ترمي إلى عزل الدين عن التأثير في الدنيا، فهو مذهب يعمل على عبادة الدنيا، في جميع النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية وغيرها، بعيدا عن أوامر الدين ونواهيه ".(زلوم، 3) .

يخلص هذا "التفكير"، إلى إبدال كلمة الديمقراطية بالكلمة المرافقة لها بمقياس الإسلام –إسلام هذا الفكر- إلا وهي حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية وحين أذا تتبدل العبارات السابقة (من ينادي بالديمقراطية بالإسلام)وتمسي على هذا النحو "حكم الطاغوت أو حكم الجاهلية من الإسلام " أو " الإسلام نظام حكم طاغوتي أو جاهلي" أو " الطاغوتية أو الجاهلية الإسلامية ". (العلام، 2014، 76) .

ورغم أن هذا الفكر في معظمه ينتمي إلى التأويل الوهابي للمسائل السياسية، إلا أن المستغرب له هو أن أقطاب هذا الفكر ليس لديهم الموقف نفسه من الديمقراطية، حيث أن أبن باز وابن العثيميين لم يتبنيا هذا التشدد من الديمقراطية ،وهما الزعيمين الروحيين للتيار السلفي ، أذ أجاب ابن باز سائله عن جواز الدخول الى المجالس النيابية بقوله: "ادخلوها أتتركونها للعلمانيين والفسقة .." (المصري، 2006 ، 112) .

وان كان هذا الطرح لا يخلو من براغماتية تبتعد عن المبدئية، إلا انه اخذ مسافة مع التيار الرافض للديمقراطية جملة و تفصيلا، كما نجد سلفيين آخرين في الكويت بزعامة عبد الرحمن عبد الخالق شاركوا فعلا في المؤسسات المنتخبة. والدرب نفسه سلكه التيار السلفي المصري، حيث طلق أفكار التحريم التي ظل يتحف بها العالم، وتشتت إلى أحزاب سياسية خاضت أول انتخابات نيابية أعقبت الثورة المصرية في 25/يناير/2011، وما صاحب ذلك من صراعات بين الأحزاب

السلفية نفسها التي تعددت و اختلفت. ويوجز لؤي صافي بالقول: إن الخطاب الذي نتناوله في هذه الفقرة من البحث، يتأسس على رؤية مغرقة في الرجعية والماضوية، محورها الرئيس هو الحفاظ على "بيضة الإسلام "، وحرمة المجالس التشريعية التي تشرع بدل ا ، والكفر بالدساتير الحديثة ما دام دستور الإسلام هو القرآن، ونبذ الحزبية والتحزب لان الأمة ستتفرق إلى فرق ". (صافي، 1998، 43) .

ويترتب على هذه الرؤية حصر التفكير ضمن دائرة النصوص، وبالتالي الاقتصار على إعادة تفسيرها وإنتاجها مفسرة ومكررة، مما يؤدي إلى محاصرة العقل وتطويقه، وبالتالي تعطيله خارج إطار هذه الدائرة، ويجري اعتمادا على هذه المقولة تضييق مساحة الاجتهاد، بل تجميدها تحت شعار " ما لا نص فيه في القرآن والسنة له شرح و تعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء". هذه الانتقائية في النصوص هي التي ولدت قصورا منهجيا، إذ أن المنهج المعتمد من قبل هذا التوجه يغلب علية الطابع التجزيئي الوظيفي ، فهو منهج تجزيئي، لأنه لا يطمح إلى الدراسة الكاملة لمختلف النصوص المتعلقة بظاهرة سياسية معينة، بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعنية، بل يكتفي بسوق انتقائي لنصوص مختارة لتأييد فهم محدد أو موقف معين ". (صافي، 1998، 46).

أما التيار الذي حاول التكييف بين الديمقراطية والنظام الإسلامي فهو نتاج لطريقة في فهم الإسلام، قائمة على التغيير السلمي ورفض العنف نظريا على الأقل إذ أن أقطاب هذا الفكر هم إما أعضاء مباشرين في جماعة "الإخوان المسلمين" المصرية أو منتمين إلى أحد فروعها أو كانت لهم سابق صلة بها، أو لديهم علاقة فكرية وتأثر وجداني دون رابطة تنظيمية. ونعني بالأول حسن البنا وتلامذته داخل مصر، أما التوجه الثاني فيمثله محفوظ نحناح وحسن الترابي وراشد الغنوشي، فنحناح في الأصل هو زعيم الإخوان المسلمين في الجزائريين، وأن كانت العلاقة مع التنظيم الأم لم تكن صافية في جميع الأحوال، وأما الترابي، فقد تمرد على التنظيم الدولي للإخوان وأسس تجربة خاصة في السودان، في الوقت الذي وجد فيه الغنوشي نفسه أمام مطلب " تونسة " الحركة الإسلامية. ويبقى أحمد الريسوني وهو

زعيم سابق لحركة إسلامية لا تخفي تأثرها بجماعة الإخوان المسلمين وهو نفسه تتلمذ على كتب أقطاب الجماعة ،ويشترك معهم في المنهج والطريقة.

إن قبول الديمقراطية من الأفكار القارة والراسخة عند مفكّري الإسلام السياسي، في سياق علاقتهم بالدولة وبخلفيتها العقدية، وقد اتّخذ ذلك شكل محاولة توطين للمفاهيم الغربية عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتأكيدا لمدنية السلطة في الإسلام، في محاولة لتقريب الدولة من منظومة السلطة الإسلامية، هذا ما يعبر عنه على الأقلّ، قبولهم الانخراط في العمل السياسي الرسمي، عبر تبنّيهم للعملية الديمقراطية شرطًا للوصول إلى السلطة وممارستها، بعد الثورات العربية الراهنة، وهو أمر يستجيب، لما وعدوا به في نصوصهم التنظيرية من استعدادهم للتأقلم مع شروط المنظومة الديمقراطية، وإن بمنطقهم الخاص الذي لا يتوافق معها إلاّ سطحيّا. (الطريقي، مؤمنون بلا حدود ، 2015)

ويمكن العودة، في هذا السياق إلى رسالة (نظام الحكم) في مجموعة رسائل حسن البنّا، إذ يقول: " وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدا عن النظام الإسلامي ولا غريبا عنه ". (البنا، 1986، 250) .

ولكن الديمقراطية التي يقترحونها هي من نوع آخر، فهي ديمقراطية مقيدة بالشريعة، هذا ما يقربها من الشورى عندهم، ويؤصلها في التصور الإسلامي عن الحاكمية الذي يجد أساسه النظري في فلسفتهم التوحيدية؛ ففي هذا المعنى يقول فهمي هويدي: " ينبغي في هذا الصدد أن يفرق بين مصدر السلطة ومصدر القانون؛ فالأولى مرجعها إلى الأمة، وليس لأحد أن يزج باسم الغيب فيها. أما القانون، فهو يتحرك في إطار المرجعية والمقاصد التي حددها القرآن والسنّة" (هويدي، 1997، 32) .

ويقول يوسف القرضاوي في هذا الصدد: "فالالتزام من الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية." (القرضاوي، 1996، 58) .

فبالشريعة والشورى يصنع الإسلاميون نظـريتهم فـي الحـقّ والـسلطة الضروريتين لكلّ دولة، معلنين قدرة المنظومة الإسلامية علـى معارضـة الدولـة

بنظريتها الخاصة في الحكم . وبصرف النّظر عن التلفيقة الكبرى التي يقعون فيهـا بين المنظومتين الشرعية الإسلامية والدولتية، وعن الالتباس الظاهر فـي التـسوية التي ينجزونها بين الشورى والديمقراطية، وبين الشريعة والحقّ الـدولتي، يـصح التساؤل التالي: هل يمثّل تطبيق الشريعة حـلاًّ فعليّـا لمـشكلة الديمقراطيـة؛ أي لمشكلاتها التكوينية والتاريخية التطبيقية التي تتجلّى الآن فـي مـا يـسمى بأزمـة الديمقراطية؟ (Luciano Canfora ، 2001، p.156) .

وسوف نحاول في الجزئية المتبقية ان نبين الخط المـستقيم لتطـور الفكـر ألإخواني الذي تبنته غالبية جماعة الإخوان المسلمين خاصة في العقود الأخيرة ،أي بعد الخمسينيات من القرن الماضي، فضلا على أن هذا التناول لن يقتـصر علـى الأعضاء المعروفين بالانتماء للجماعة، وأنما سيتم التطرق لمفكرين قـريبين مـن الإخوان فكريا إن لم نقل وجدانيا، أو الذين كانت لديهم علاقة بالجماعة فـي بدايـة عملهم الإسلامي ولكن نتيجة لظروف ما جعلتهم يفضلون الإنتـاج العلمـي علـى مواكبة التنظيمية لجماعة الإخوان أمثال فهمي هويدي ومحمد عمارة .فكيف بـدأت الفكرة السياسية وخاصة الموقف من الديمقراطية مع حسن البنا ؟ وكيف تطـورت على يد الأجيال التي تعاقبت على الزعامة الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين؟ يقول حسن البنا " أين نحن من تعاليم الإسلام ، كونوا صرحاء بالجواب، وسترون الحقيقة واضحة أمامكم، كل النظم التي تسيرون عليها في شؤونكم الحيوية، نظـم تقليديـة بحتة، لا تتصل بالإسلام ولا تستمد منه ولا تعتمد علية، نظم الحكم الداخلي، ونظام العلاقات الدولية، ونظام القضاء....الروح العام الـذي يهـيمن علـى الحـاكمين والمحكومين، ويشكل مظاهر الحياة على اختلافاتها، كل ذلك بعيد عـن الإسـلام". (البنا، 1965، 304) .

لعل قارئ هذا النص لحسن البنا، يتهيأ له أن الرجل سينحو بفكره المنحى نفسه الذي تبناه لاحقا سيد قطب، وذلك برفض مؤسسات الدولة ومبادئ الديمقراطية، ونهج أسلوب التجهيل والشدة تجاه الخصوم، لكن مزيدا من التعمق في فكر حسن البنا يبين أنه كان متوجهاً نحو طريقة أخرى في التغيير، أي تغيير الأنظمة التي أعتبر أنها لا تحكم بشرع ا ، ليس عن طريق العنف ولكن عبر

المشاركة السياسية، فهو نفسه شارك في انتخابات مجلس الشعب، ولو تحت شعار "الإسلام دين ودولة " (العشماوي، 1998، 199) .

غير أن قارئ نصوص مؤسس حركة الإخوان المسلمين، لا يجد صعوبة في الوقوف على مفارقة مثيرة تؤسس خطابه السياسي القائم على الانفتاح الشديد والانغلاق الشديد. وهي مفارقة تذهب بخطابه إلى أبعد حدود التوتر، نتيجة حركة الشد والجذب. وبين حدي الانفتاح والانغلاق نعثر على ذلك بصورة أكثر وضوحا في دفاعه عن الدستور والخيار التمثيلي النيابي، وفي هجومه الحاد على الحزبية والتعددية السياسية. (بلقزيز، 2003، 135).

فالدستور في نظر البنا من مبادئ الإسلام، ويتكامل مع ما دعا إليه الإسلام لصلاح الحكم فهو" أكمل وانفع ما عرف الناس من النظم حديثا وقديما" (البنا، 1986، 69). فضلا عن أن البنا لا يكتفي بتصوره هذا حول فكرة الدستور، وإنما يتجاوزه إلى إعطاء موقفه من الدستور المصري، الذي طرح أنداك ويقول: "إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتخلص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم". ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام ،وهم لا يعدلون به نظاما أخر. (البنا، 1986، 172) .

هذه الآراء المتقدمة مقارنة مع السائد في الفكر الإسلامي في تلك المرحلة سيتكرس مع إيمان البنا بالفكرة البرلمانية، فرغم اعترافه بالأصول الغربية للنظام النيابي، نجده يقرر أن: "من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير علية بما ترى فيه الخير، وعلية أن يشاورها ويحترم أرادتها ..." (البنا، 1986، 186) .

ولا يكتفي البنا بحسبان ذلك أمراً في عداد مبدأ "الاحتساب الإسلامي" على الحاكم ،بل يذهب إلى القول –في إشارة صريحة إلى المصدر الخارجي لهذا المبدأ

ويقول: " إن النظام الإسلامي في هذا لا تعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحا بدونها"، منتهيا إلى اعتراف جاهر به "بأننا في حياتنا العصرية قد نقلنا من أوروبا هذا النظام النيابي الذي تعيش في ظله حكومتنا ألان". (البنا، مجموع الرسائل، 213) .

وتبقى النقيصة الأساس في الفكر السياسي الذي نظر إليه حسن البنا، هي ما يتعلق بفكرة الحزبية المتضمنة في الطرح الديمقراطي المعاصر، فهو يرفض التحزب ويمقت الحزبية. فهو إذ يرحب بالفقه الدستوري القائل بأن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة واحترام إرادتها، والذي لا يمنع من وحدة الأمة واجتماع كلمتها. فأنه يعود لكي يشدد على ضرورة تجنب الانقسام الحزبي، فالفرقة، كما ينعتها البنا، "ليست شرطا في النظام النيابي " وأن كان بعضهم يقول أن من دعائم النظام النيابي البرلماني الحزبية، ولكن أذا كان عرفا فليس أصلا في قيام هذا النظام ،لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية دون الإخلال بقواعده الأصلية. (البنا، 1986، 218).

وحسب رأي بلقزيز فإنه توجد أسباب عديدة يختلط فيها الوازع السياسي بالعقدي فيتداخلان على نحو يمتنع معه التمييز أو الفصل، وتنحصر هذه الأسباب بسببين: يتعلق أولها، في اعتقاد البنا، بآثار ونتائج الحزبية في الاجتماع الوطني، ويتعلق ثانيهما ما يعتقد أنه مجافاة من الحزبية لفكرة وحدة الأمة في الإسلام ،وتهديد بالفتنة في نظامه. (بلقزيز، 2003، 138) .

وبدلا من الرجوع إلى نصوص حسن البنا للإجابة عن الأسئلة أعلاه، نقترح استكمال دراسة الرؤية السياسة للبنا في ضوء ما أنتجه تلامذته والمرتبطين بتوجهاته، مع مصاحبة واقع حال الجماعة التي تأسست اليوم خاصة بعد الربيع العربي. حيث قال القرضاوي (احد تلاميذ البنا): "أعلم أن الأمام الشهيد حسن البنا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام، وهو اجتهاد منه رضي ا عنة لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة عدوها.... ولا بأس أن يخالف اجتهادنا اجتهاد أمامنا رحمة ا ، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما أجتهد، وخاصة أذا تغيرت الظروف وتطورت الأوضاع والأفكار، ولعله لو عاش

إلى اليوم لرأى ما رأينا، فأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، ولا سيما في أمور السياسة الكثيرة التغيير " (القرضاوي ، 2001، 157) .

بهذا يبرر القرضاوي رفض إمامه للتعددية الحزبية بدافع واقع التفرقة، الذي كان سائدا أبان طرح البنا لموقفة هذا. ويظهر الأمر بجلاء مع قيادي أخر في الجماعة وهو عبدالمنعم أبو الفتوح الذي قال: " في الدولة الإسلامية يسمح بالتعددية السياسية التي مظهرها التعددية الحزبية، والأحزاب كلها في ظل دستور الدولة – الإسلامية لا تنقسم إلى إسلامية وغير إسلامية، بل لكل حزب منهجه الذي يحترم دستور الدولة، سواء في السياسة والإصلاح السياسي أو التعليمي وكافة مناحي الحياة ". (ابو الفتوح، 2006، http://www.aljazeera.net/NR/exeres/78E610D2-2560-4541-A847-9738BC9AID09.htm#1)

وكبرنامج للحركة عندما تصل إلى الحكم يضيف عبد المنعم عبد الفتوح: "أما القول بأننا حين نصل إلى الحكم بتعبير أدق، وليس حين نقيم الدولة الإسلامية، فالدول الإسلامية قائمة بالفعل، والأدق هو الوصول للحكم، فحينها سوف نعلن بكل وضوح وحسم – كما سبق أن أعلنا في مبادرة الأستاذ محمد مهدي عاكف في نقابة الصحفيين مارس 2005– أن الدولة التي ننشدها والتي نحبها هي دولة مدنية تقوم على الحرية الديمقراطية، تسمح بحرية تكوين الأحزاب وتعتبر هذا حقا، وإنشاء التنظيم حق بشري لا يجوز للدولة التدخل فيه، والجهة الوحيدة التي تسمح لأي حزب أن يقوم هي القضاء وليست السلطة التنفيذية ". (أبو الفتوح ، 2005 ، 3) .

وبدون الارتهان إلى خطاب البنا حول فكرة التعددية، فإن الأجيال التي تلت رحيله أصبحت لها رؤية متقدمة فيما يخص قضية الديمقراطية، حيث لم تقتصر الدعوة على تبني جزئي للديمقراطية بل تجاوزه إلى التصدي لكل من يرفض الديمقراطية، وكتب محمد الغزالي في ذلك وقال: "لقد شعرت بالجزع عندما رأيت بعض الناس يصف الديمقراطية بالكفر، فلما بحثت عما معه لكفالة الجماهير وكبح الاستبداد الفردي، وجدت عبارات رجراجة، يمكن إلقاؤها من منبر الوعظ، ورفضت هذه التهويمات، فقال لي أحد الأذكياء: لقد وضع الشيخ النبهاني (مؤسس حزب التحرير الإسلامي) دستورا على النحو الذي نريد، وقد نفذت له على عجل

وقرأته والفرق بينه وبين الدستور المدني الذي حكم مصر من سنة 1923 إلى سنة 1953، أن الدستور الموصوف (بالإسلامي الذي وضعه النبهاني) يحقق من مبادئ الشورى وإحقاق الحق وأبطال الباطل وضمان الحريات والمصالح العامة 10%، أما الدستور المستورد المبادئ، فهو يحقق 90%، من الأهداف الإسلامية". ويضيف" فالديمقراطية ليس دينا يوضع في صف الإسلام إنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على حد سواء. وكيف شيدت أسوار قانونية لمنع الفرد أن يطغى ،ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه :لا ...لا يخشى سجنا ولا اعتقالا، إنه تنظيم سياسي لا يجعل إعلان الحروب مسلاة حاكم متفرعن يطلب المجد لشخصه، أو أنفاق المال العام هواية متلهف يطيع هواه ولا يخشى حسابا"؟ (الغزالي، 1997، 155) .

وفي نفس السياق، يقول فهمي هويدي في دراسته عن " الإسلام والديمقراطية " إن الإسلام يظلم مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال أنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة، الأمر يحتاج إلى تحرير أولا، واستجلاء ثانيا. "(هويدي، 1992، 4) .

وهو النهج الذي كان قد تبناه يوسف القرضاوي، حين فضل السؤال أولا عن أي ديمقراطية ؟ فهو يرفض الديمقراطية الليبرالية، مستثنيا منها الحياة النيابية، ويقول في ذلك: " إن أفضل جوانب الديمقراطية الليبرالية هو جانبها السياسي، الذي يتمثل في أقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه الذين تتكون منهم "السلطة التشريعية "في البرلمان، وفي المجلس الواحد أو المجلسين"، غير أنه يستدرك على ذلك بتحديده نطاق البرلمان ويقول: " السلطة المنتخبة لا تملك التشريع فيما لم يأذن به ا ، فالمشرع الأول هو ا جل شأنه، وإنما يشرع البشر لأنفسهم فيما أذن فيه، أي فيما لا نص فيه من مصالح دنياهم. " (القرضاوي، 1987، 76).

وتختلط عند القرضاوي رؤيتان، الأولى " مستنيرة " والثانية ماضوية" وهي أقرب من الموقف السلفي التقليدي إلى الموقف التجديدي الذي يوصف القرضاوي أنه من أهم دعاته، فما تنتهي من قراءة هذا الفهم المتقدم للديمقراطية الذي يعتبر جوهرها: "أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم وألا يفرض عليهم حاكم

يكرهونه " حتى تصطدم بهذا الموقف السلبي الذي ينظر من خلاله القرضاوي للنظام السياسي العتيد والذي لا يبتعد كثيرا عن إنشاءات التيارات التقليدية، فنجده يصرح بأن: " الحل الإسلامي لمشكلات الحياة هو الحل الفذ، والحل الناجح ،لأنه حل وضعه ا لعباده ورضيه لهم، وهو بهم بر رحيم. " (العلام، 2014، 90) .

بينما تجاوز محمد الغزالي هذا الإشكال بتفضيله المضمون عن الأشكال والمسميات، حيث تجاوز ذلك التنازع حول المفاضلة بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي بقولة: " إننا لا نريد أن ننزلق إلى جدل عقيم حول المسميات والعناوين ...وإذا كان الحد المتفق علية هو أننا نرفض أي صورة من صور الاستبداد والحكم الطاغوتي، ونصر على أن يكون للناس رأيهم في تقرير مصائرهم وحريتهم في التعبير عن معاناتهم ومظالمهم، ونظل في هذا وذلك ملتزمين بحدود ا وتعاليمه ....أذا كان هذا هو القدر المتفق عليه، فلتعط الممارسة أي عنوان أو وصف ، بغير حساسيات أو عقد أو خصومات." (الغزالي، 1992 ، 159) .

أذا كان هذا وضع الديمقراطية في الفكر الإخواني، فما هو مضمون "الحل الإسلامي " الذي يرفع شعارا، هل هو داخل الدولة المدنية أم الدولة الدينية؟ " إن الحل الإسلامي ليس موجها إلى السلطة ومؤسساتها وحدها، ولكنه موجه أيضا إلى كافة المكلفين في مجتمع المسلمين، أعني أن الالتزام بتعاليم الإسلام وقيمه والسير على نهج الذي رسمه ا سبحانه وتعالى للناس وبلغه عنه رسوله ينتظم كافة المسلمين، بقدر ما ينظم مختلف شؤونهم وإذا كان لنا أن نرتب الأمر حسب أولوياته ،فقد نقول أن التزام المسلمين كأفراد بالحل الإسلامي، وهو نقطة البدء وهو الأساس في أقامة ذلك الحل على صعيد الدولة أو الأمة. وربما جاز لنا أن نعرف الحل الإسلامي - من الناحية النظرية – بأنه تدبير شؤون الخلق وفقا لتعاليم الإسلام، أ استلهاما لقيمه، بما يحقق المصالح والمقاصد المعتبرة في الدنيا والآخرة." (هويدي، 1994 ، 24)

وهنا يفرق (ريشارد ميتشل) في كتاب الإخوان السياسية بين مفهومي الحكومة الإسلامية والنظام الإسلامي، وهو يرى أن الإخوان أكثر ميلاً إلى المفهوم الأول منهم إلى الثاني.(Richard Mitchell, 1996, P 234) .

النتيجة إذن، أنه لم يعد هناك حديث أخواني عن الدولة الإسلامية بل صارت تظهر تسميات جديدة في حسن التخاص من "أزمة " الدولة الإسلامية، فصارت هناك مقاربات جديدة عن "دولة الإسلام" ثم "الدولة الآذنة بالإسلام" إلى "الدولة الديمقراطية ذات المرجعية الإسلامية" التي يطرحها جيل الوسط داخل الجماعة ومنهم محمد مرسي الرئيس المصري المعزول الذي ما لبث يؤكد مدنية الدولة". لقد قطع الإخوان شوطا كبيرا في قضية الانتقال من التصور الديني لشكل الدولة التي تصور مدني، وتجاوزوا في هذا الانتقال خطاب الأزهر والمؤسسة الدينية الرسمية. وما قدمه الإخوان في قضية المواطنة يبدو بالغ الدلالة إذ تبنوا التأسيس الشرعي لها متقدمين على الخطاب الديني الرسمي السائد حتى في الأزهر رمز الاعتدال والوسطية ....وشهدت السنوات الأخيرة التي احتدم فيها جدل الدولة الدينية والدولة المدنية – خاصة بعد ثورة 25 يناير ووصول أحد كوادر الجماعة إلى كرسي الرئاسة – وهو ما تكرس، ولو بشكل نسبي، مع تعيين الرئيس مرسي لمستشارين له من الديانة المسيحية، فضلا على أن " حزب الحرية والعدالة " المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمون يضم بين صفوفه عناصر مسيحية ومنهم نائب رئيس الحزب، رغم أن هذا الخطوات تقابل بالكثير من التوجس من قبل بعض النشطاء السياسيين من الديانة المسيحية، على أساس أن تلك الخطوات هي شكلية تهدف إلى التغطية على التهميش الذي يعاني منه الأقباط في مصر . وخاصة أن هؤلاء كانوا قد وعدوا من قبل جماعة الإخوان بأن يحتل منصب نائب الرئيس شخصية قبطي. (عنايت، 2015، 180) .

علاوة على أن أهم الأدبيات الإخوانية التي صدرت في مسألة السياسة في السنوات الأخيرة أغفلت تماما، أو سقط منها، أي حديث أو إشارة لقضية أقامة دولة الخلافة الإسلامية، فالبيانات الرسمية للجماعة في السنوات الأخيرة – بدءا من ولاية المأمون الهضيبي تقريبا – كانت أقرب إلى بيانات حزب سياسي محلي منه إلى جماعة عالمية خاصة بعد احتدام جدل الإصلاح السياسي في البلاد. ومن يتابع حفلات الإفطار الرمضانية التي تنظمها الجماعة سنويا سيجد أن المرشد يبدوا فيها أقرب إلى رجل الدولة منه إلى قيادة إسلامية عالمية، وأنها دائما ما تحلق في الأفق

المحلي حضورا وجدلا، ولا تبعد عنه إلى الشأن الدولي إلا بشكل عام غير محدد، لا يختلف كثيرا عن مقاربة الأحزاب القومية. (تمام، 2007، 333) .

أذا نظرنا إلى مبادرة الإصلاح التي أصدرتها الجماعة في شهر أذار / مارس من عام 2004، والتي يمكن النظر إليها باعتبارها أهم ورقة متكاملة طرحتها الحركة في السنوات الأخيرة، سنجد أنها خلت تماما من قضية الخلافة، وجاءت محلية بحته غارقة في قضايا وهموم الشأن المصري البحث، بل كانت المفارقة أن أبرز التعديلات التي طالت المبادرة التي كانت تطويرا للبرنامج الانتخابي للجماعة عام 2000 وهو إسقاط البعد الخارجي تماما فيه كالقضيتين المركزيتين في العالم الإسلامي ،فلسطين والعراق"، وهو ما زاد اتضاحه كثيرا من خلال البرنامج الانتخابي الذي حمله حزب "الحرية والعدالة " خلال الانتخابات التي تلت الثورة المصرية وسار على المنوال نفسه برنامج " النهضة " الذي تبنته الحملة الانتخابية للرئيس المصري، يعكس "المفهوم الأداتي "للديمقراطية لدى الإسلاميين حجم "المتاح التاريخي " في ظل الاستبداد، ويمثل إحدى مفردات قاموسه السياسي، ولكنه لا يعكس أبداً حجم المتاح شرعاً واجتهاداً، وبالتالي السعي إلى إقرار الديمقراطية الفلسفية تعوقه قراءات شرعية عدة ، ومن أشد المعايير الديمقراطية إشكالاً في الفكر السياسي من زاوية المرجعية الإسلامية هي مبادئ الحرية ووضعية القانون والمساواة. (جبرون، 2013 ، 47) .

الفصل الخامس

العلمانية (جدل الدين و السياسة) و أساليب التغيير السياسي

مقدمة :

تؤكد التجربة التاريخية أن العلمانية ما كانت لتكسب شرعيتها في المجتمعات الغربية لولا تحولها إلى عقيدة تحرر للعقل والإنسان ونجاحها في انتزاع الدولة من براثن الكنيسة وجعلها (أي الدولة) مقرا للحريات الفردية والجماعية ومجالا حياديا من الناحية الفكرية والعقيدية فباستبعادها الصراع الفكري من داخل الدولة واستبداله بالصراع السياسي على برامج محددة ،لا على فلسفات كونية ،سمحت بإيجاد الإطار العام الذي يشعر ويعيش فيه الجميع وطنيتهم بصرف النظر عن مذاهبهم. في حين يبقى الصراع الفكري والمذهبي حرا في مستوى المجتمع المدني، أي خارج الدولة ويخضع لقانون المنافسة والتبارى في الإبداع والعقلنة الذاتية.

1.5 إشكالية مفهوم العلمانية في الخطاب الإسلامي:

إن إطلاق مجموعة من تصريحات النوايا، ذات الطبيعة "العلمانية"، من القوى " الإسلامية " التي تتولى زمام السلطة في أقاليم مختلفة من العالم العربي، يحتاج إلى نظر ومساءلة لا بدافع التشكيك في تلك النوايا المعلنة، واتهام أصحابها ب "المناورة" و"النفاق" و"ازدواجية المواقف"، وغيرها من الاتهامات الجاهزة عند خصوم هذه الاتجاهات. ولكن من واستنطاق مكنوناتها، وكشف المسكوت عنه من أجل الدفع بتلك المواقف المعلنة إلى حدودها القصوى من خلال العمل على تفكيك بنيتها، عنه بين طياتها. لا شك أن مهمة مثل هذه تتطلب – أولا وقبل كل شيء – تحرير النقاش الدائر حول المسألة من كل قوالب التنميط والإدلجة المهيمنة على السجالات السياسية والإعلامية، والتي تضع حجابا يحول دون مقاربة سليمه لهذه القضية، الامر الذي ينذر بأسقاطنا في عطالة فكريه تضيع معها فرصة اغتنام ما تتيحه اللحظة التاريخية من ممكنات اختراق عدد من "الطابوهات " و"المقدسات"، التي لم يكن أحد يجرؤ على مجرد الاقتراب منها (الحري ، 2014، 56) .

سيكون من العبث الفكري الوقوف عند حدود ما يقوله عدد من القادة الإسلاميين الذين يصعدون تباعاً هذه الأيام إلى منابر الحكم والسلطة من مدارج شعبية انتخابية، ما دام هؤلاء يعملون وفق قاعدة عزيزة على كل رجل سياسة، وهي " لكل مقام مقال " كما أنه ليس مجديا البحث في أرشيفاتهم الخاصة لتسليط الأضواء على عناصر التناقض في اختياراتهم وخطاباتهم، ما دامت كتب التراجم والسير تجمع على ذلك الثراء الفاحش من المتناقضات الذي يكاد يكون سمة مشتركه بين خطابات كل رجالات السياسة، لا في زمننا هذا، وفي مدننا هذه بل في كل زمن، في كل مدينة (الحري ، 2014 ، 66) .

قد يكون من الطريف البدء من تونس التي انطلقت منها دينامية ما نتوافق اليوم على تسميته ب " الربيع العربي"، أو " الربيع الديمقراطي " لنفتح مجالا للحوار مع أثنين من أبرز وجوه التيار الإسلامي، وهما راشد الغنوشي، وتلميذه رفيق عبد السلام. فراشد الغنوشي، كما يعرف الجميع يترأس حزب النهضة، الذي يتزعم التحالف السياسي الحاكم في تونس، والذي تلقى على عاتقة مسؤولية تنزيل مبادئ ثورة الياسمين، والمتمثلة أساساً في وضع القواعد الأساسية للدولة الديمقراطية وحقوق الإنسان، أما رفيق عبد السلام، فشاء له القدر أن يكون أول رئيس لدبلوماسية أول حكومة من حكومات الربيع العربي .وهي مفارقه حقا، أن تكون مهمة تنزيل أسس الدولة الديمقراطية الحديثة في تونس ، وفي مصر، والمغرب إلى حد ما، ملقاة على كاهل قوى طالما نعتها خصومها بأنها معاديه لإبراز شعارات هذه الدولة الحديثة، من عقلانية وديمقراطية وعلمانية. فهل يتعلق الأمر بمفارقة حقيقية أم أن الأمر لا يخرج عما يسميه (هيغل) بمكر التاريخ الذي أبى إلا أن يحقق الشيء بضده ؟

قد لا يكون مجديا محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات من دون إعطاء إسلاميي الربيع العربي الكلمة ومحاورتهم في عين المكان، وفي هذا الاطار يصرح الغنوشي بأن علاقة الديني بالسياسي، تعتبر من أهم إشكاليات التي تواجه الاسلاميين في تونس ، وهم في "مرحلة بناء دستور ونظام جديدين ، نطمح (يقول الغنوشي) أن يكون نظاماً ديمقراطياً يحترم حقوق الإنسان " (الغنوشي ، 2012، 120).

يتعلق الأمر بموضوع أشكالي بلوره الغنوشي في التساؤل الاتي :هل علاقة الإسلام بالعلمانية هي "علاقة تضارب وتخارج أم هي علاقة تداخل ؟". فموضوع هذه العلاقة ليس بينا وواضحا كما يعتقد العديدون، بل هو، في نظره، حديث يكتنفه الغموض والالتباس، يؤدي إلى تعدد في الفهم والتأويل، بقدر تعدد صور فهم الاسلام والعلمانية (الغنوشي، 2012 ، 122) .

يعتقد الغنوشي أنه من الخطأ النظر إلى العلمانية كثمرة لمجهودات فلسفيه متناقضة للتصورات الدينية، لأنها تبلورت كحل أجرائي لمشكل العلاقة بين الديني والسياسي في السياق التاريخي الأوروبي، فقد كانت ترتيبا عقلانيا ل "استعادة الإجماع الذي مزقته الصراعات الدينية ".لكن أذا كانت العلمانية ترتيبا لعلاقة الدين والدولة في الغرب الاوروبي فأن الغنوشي يتساءل :"هل عرب ما بعد ثورات الربيع في حاجه إلى هذا الترتيب ؟" (الغنوشي ، 2012 : 132) .

يمهد الغنوشي لأجابته عن هذا السؤال بتحديد مضمون هذه الإجراءات التي تمثلت في حيادية الدولة "إزاء الديانات "، وعدم تداخلها في "ضمائر الناس"، فهي، أي "الدولة مجالها "العام" بينما الدين مجاله "الخاص". (الغنوشي ، 2012 ، 135)

منتهيا إلى صياغة أكثر دقة ووضوحا لسؤاله السابق: هل الإسلام في حاجه إلى حياديه الدولة إزا الديانات المختلفة ؟ (الغنوشي، 2012) .

ينطلق الغنوشي من المسلمة الشهيرة عند أغلب الفاعلين في المجال الحركي الإسلامي، وهي القول بأن الإسلام دين ودوله، وأن الرسول – عليه الصلاة والسلام – هو " مؤسس الدين ومؤسس الدولة في الوقت نفسه" (الغنوشي، 2012). وعلى هذا الأساس بويع بيعتان، أولهما دينيه، وثانيهما دنيوية، فتبوأ بذلك أمامه الدين والدنيا معا . وقد كانت الدولة الإسلامية تقوم على مجموعة من المواثيق العهود التي تنظم العلاقات بين مكوناتها المختلفة ،وقد كانت "الصحيفة" في مقدمتها، التي تضمنت تمييزا واضحا بين الديني والسياسي في الإسلام، مما دفع الغنوشي إلى تبني أطروحة التمييز، كما فعل كل من محمد سليم العوا، ومحمد عمارة، وسعد الدين العثماني، وتفضيلها على أطروحة الفصل بين الدين والدولة كما تبلورت في السياق الغربي (الغنوشي، 2012 ، 125) .

يفهم الغنوشي فصل الدين عن السياسة بمعنى إقصاء للدين من كل مناحي الحياة الدنيوية، الأمر الذي لا يتردد في رفضه وإنكاره، طالما أن فقهاء الإسلام وعلماءه الكبار، ميزوا بشكل لا لبس فيه بين الديني والسياسي، معتبرين المقصد الاسمي "لنزول الرسالات هو تحقيق العدل ومصالح الناس ". وذلك هو الهدف من الترتيبات العلمانية في السياق الأوروبي، فهي لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كانت انتصارا للعدل بالدرجة الأولى. (الغنوشي، 2012 ، 127).

هكذا يعتقد الغنوشي أن السياق التاريخي الإسلامي، والسني خصوصا ،ليس في حاجة إلى فصل الديني عن السياسي طالما التميز بينهما كان واضحا في نظر الفقهاء والعلماء، وهم متعددون في اجتهاداتهم وأفكارهم ،الأمر الذي "يفرض قدرا كبيرا من التسامح"، واللجوء إلى الآلية الديمقراطية لتجسيد" قيمة الشورى في الإسلام بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذ فرديا، بل جماعيا من قبل ممثلي الشعب ". أما العلمانية فليس في نظر الغنوشي، شيئا أخر غير مجموعة من الترتيبات والإجراءات لضمان حرية المعتقد والفكر، وهي حرية ما فتئ ينتصر لها في كل كتاباته . يمكننا أن نسجل قدرا من اللبس والغموض في مقاربة الغنوشي من المسألة العلمانية، فهو يحاول احتواءها تارة من خلال النظر إليها، باعتبارها آلية لضمان حرية الرأي والاعتقاد وحيادية الدولة إزاء الأديان، وهو المضمون الذي لا يعبر الغنوشي عن أي موقف رافض له،بل على العكس من ذلك تماما يعتبر أن جوهر الإسلام هو الحرية وفي مقدمتها حرية الاعتقاد، لكنه، في الوقت ذاته، لا يرى حاجه إلى العلمانية في السياق الإسلامي، الذي عرف تمييزا واضحا بين الديني والسياسي جعل المسلمين في غنى عن كل دعوة علمانية أي الفصل بين الديني والسياسي. (النجار، 2012 ، 45) .

يعكس هذا الموقف حيرة الفاعل الإسلامي المعاصر، حينما يجد نفسه ممزقا بين قناعاته الأيديولوجية القديمة، وما يفرضه عليه واقعه الفعلي من مواقف وحلول عمليه لا تقبل التأجيل، ولا ينفع معها منطق المناورة والتسويف في شيء .هذا الموقف، الذي لا يرفض العلمانية على المستوى العملي لكنه لا يجرؤ على مغامرة تبنيها كواحدة من مقولاته الفكرية المعلنة والصريحة، نجده عند عدد من مفكري

الإسلام الحركي المعاصر، وتحديدا إسلاميي حكومات الربيع العربي وبما أن جل هذه الأفكار التي عبر عنها الغنوشي المذكور أعلاه، نجدها متضمنة في كتاب (أراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية)، فأنه يحسن بنا ألا نفوت فرصة تقليب النظر في صفحات هذا المؤلف، لعلنا نجد بين سطورها تصورا واضحا للعلاقة بين الدين والدولة، يزيل كل الالتباس والغموض الذي يكتنف تصور الإسلاميين لعلاقة الديني بالسياسي، وهو كتاب صدر للباحث التونسي رفيق عبد السلام، الذي قذفت به أمواج المد الديمقراطي العربي من عالم التأمل النظري والبحث العلمي المجرد، في مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث، إلى عالم الفعل السياسي والعمل الدبلوماسي الدولي، كوزيرا للخارجية في تونس. الكتاب في أصله الانجليزي عبارة عن أطروحة لنيل الدكتوراه من الجامعة البريطانية في موضوع (الإسلام والعلمانية والحداثة)، تقدم بها السيد رفيق، حينما كان في منفاه القسري في لندن، وقد أعاد صياغتها ونشر جزءها الأول سنة (2011) وهو يستعد لمنصب الحكم والمسؤولية. (الحبيب ، 2011 ، 65) .

يعتقد رفيق عبد السلام أن طرح قضية العلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية لا " يدخل في دائرة الترف الفكري، أو أنه مجرد نزوة " تأملية " تعن لبعض المثقفين والمفكرين (....) فعلى العكس من ذلك باتت (هذه القضية) تفرض نفسها على جميع، حاكمين ومحكومين (.....) "محافظين " و"وتحديثيين" (عبدالسلام، 2011 ، 37) .

ينطلق الكاتب في مقاربته للإسلام والعلمانية من المسلمة التي أنطلق منها شيخه راشد الغنوشي، وهي أن الإسلام ليس "حالة نمطية منغلقة على نفسها، ولا العلمانية حالة مكتملة وموحده، ولا العلاقة بينهما على ضرب واحد وصورة واحدة" (عبدالسلام، 2011 ، 37) .

هكذا نجده قدم ترتيبا معينـا للعلاقـة بـين مفـاهيم "الـدين" و"العلمانيـة" و"الديمقراطية"، قوامه فصل ما جرت العادة على وصله، ووصل مـا درج التقليـد على فصله. ذلك أنه أذا كان الفصل بين الدين والديمقراطية في السياق العلماني من الأمور المشهورة، كما أن الوصل بين الديمقراطية والعلمانية من المسائل المعروفة

عند الجميع ،فأنه لم يدخر جهدا قصد القيام بالعكس ، وهو القول بالوصل بين الدين والديمقراطية، والفصل بين هذه الأخيرة والعلمانية .فليست كـل نزعـه علمانيـة ديمقراطية، كما أن كل نزعه دينيه ليست بالضرورة مناقضه للقواعد الديمقراطية . فالديني، هو ما يعطي للفعل السياسي روحه وقلبه ، ويضفي عليه طابعه الأخلاقـي والقيمي، ويحد من نزوعه إلى تحويل السياسة إلى مجرد لعبة للاسـتئثار بالـسلطة والاستحواذ على الثروة. (النجار ، 2012، 43) .

ينظر الكاتب رفيق إلى السياسة باعتبارها حقلا للقيم الروحية والأخلاقية، وتمرينا لخفض الجناح وحب الأخر والتواضع والاستقامة ونظافة اليد، وتلك هي المكارم التي ختم بها الدين رسالته السماوية، فلا عجب أن يرفض وفق هذه النظرة كل افتعال للخصام بين الإسلام والديمقراطية، مما يسر له الطريق لرفض كل ترابط ضروري بين العلمانية والديمقراطية، اعتمادا على تجارب مجتمعات متعددة. (عبدالسلام، 1997، 65) .

لا يجد المرء صعوبة في مشاطرة المؤلف الشق الأول من أطروحته المنفتح على ما تقدمه المنظومة الدينية من قيم أخلاقية، يمكن أن تسهل عملية تبيئة التقاليد الديمقراطية واستنباتها في تربة المجتمعات العربية، لكن من الصعب قبول المبررات التي قدمها للفصل بين العلمانية والديمقراطية، والتي ترتبط في معظمها بتجربة مجتمعات عربيه وإسلاميه عرفت هيمنة أنظمة مارست سلطتها الكلية باسم مستعار هو (العلمانية) .

لا يخامرنا أدنى شك أن رفيق عبد السلام لديه من القدرات ما يكفي للتمييز بين منطوق الشعار ومضمون الممارسة، لذلك نستغرب كيف التبس عليه الأمر، فسلم ب "علمانية" أنظمة اتخذت من " العلمانية " شعارا للهيمنة والاستبداد، وسلاحا للنبذ والإقصاء. وهو يعرف جيدا أن العلمانية ليست إلا حلا إنسانيا لتدبير الاختلافات المجتمعية وفي مقدمتها الاختلافات الدينية.(النجار، 1998، 55) .

والغريب أن رفيق لا يغفل هذه الحقيقة التاريخية، بل يشير إليها بكل وضوح، حيث يقول: "إن العلمانية لم تكن نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو مجرد تعبير عن رغبة مزاجية لبعض الأفراد أو المجموعات الفكرية والسياسية، بقدر ما

كانت عبارة عن حل عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر" .(عبدالسلام ، 2011، 86) .

لكنه وهو يقر بهذه الحقيقة ، فإنه لا يعمل على استثمارها الاستثمار الكافي في أطروحته. ولعل من أهم المفارقات التي يقع فيها رفيق عبدالسلام هو رفضه للقراءة الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) التي تعتبر الحداثة والدين ضدان لا يلتقيان وفي الوقت ذاته يسلم معه أن الدين والعلمانية لا يلتقيان . فبالنسبة إلى رفيق " ليس من المسلم به أن الحداثة والدين ضدان لا يلتقيان فخلافاً لما ذهب إليه (فيبر)، فإن واقع الخبرة التاريخية الحية يبين إلى أي حد هي مركبة ومعقدة الحداثة، و حسبما أن نشير هنا مثلاً إلى التجربة الأمريكية نفسها التي ينصهر فيها الديني والحداثي إلى الحد الذي لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وإلى فضاء الإسلام الواسع حيث نشهد استفاقة متزايدة للمختزنات الدينية في أجواء اتساع حركة التحديث". (عبدالسلام، 87,2011) .

كما يرفض رفيق وبقوة القراءات الغربية التي تعتبر أشكال الممانعـة التـي يبديها المسلمون إزاء العلمانية والحداثة ليست إلا طفرة احتجاجيـة عـابرة، وأن " حركات الإسلام السياسي إلا جسراً موصلاً للعلمنة و التحديث الخفيين، مثلما كانت الإصلاحية البروتستانتية جسراً عـابراً نحـو الرأسـمالية والأزمنـة الحديثـة." (عبدالسلام، 2011، 98) .

ومن هذه الجهة يمكن القول، إن رفيق عبدالسلام لم يقدم نظرة مغايرة لعلاقة الإسلام بالعلمانية، بل اكتفى بترديد الموقف الحركي الإسلامي التقليدي الرافض بشكل مسبق للعلمانية، هذا على الرغم من أن منطق تحليلاته يقود عكس ذلك، ولعل من أبرز مفارقات رفيق عبدالسلام أنه يحرص كل الحرص على ربط ما اعتبره بعداً إجرائياً في العلمانية مع بعدها القيمي والفلسفي لكنه يحرص بالقدر نفسه على التمييز بين هذين البعدين في ما يتعلق بمفهومي الحداثة والديمقراطية. (الحري، 2014، 56) .

وهنا نجد أن رفيق عبدالسلام ليس أول من دعا إلى استبعاد العلمانية كتسمية، بل سبقه إلى ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن هذه الكلمة مدعاة للبس و سوء التفاهم، وذلك لأسباب يجملها الجابري في ما يلي:

1- هذه الكلمة تحيل إلى مضمون لا يشكل جزءاً من الموروث العربي الإسلامي، حيث يستحيل وضع مقابل عربي للفظ الذي يعبر عن ذلك المضمون في موطنه.

2- مضمون هذا المفهوم مرتبط بظاهرة دينية لا وجود لها في التجربة الحضارية الإسلامية، وهي ظاهرة الكنيسة وما تمثله من وساطة بين العباد والإله، وهي ظاهرة يرفضها الدين الإسلامي و يشجبها شجباً (الجابري، 2005 243).

3- ارتباط رفع شعار العلمانية في العالم العربي بظروف لم تعد قائمة اليوم : وهي التحرر من السلطنة العثمانية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية عكس تبني هذا الشعار من طرف مفكرين عرب مسيحيين خوفهم من الهيمنة الطائفية، ورغبتهم في بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية (الجابري، 2005 ، 243) .

انطلاقا مما سبق، يستنتج الجابري أن عبارة فصل الدين عن الدولة غير مستساغة في المجتمع الإسلامي لأنه "لا معنى للإسلام لأقامه التعارض بين الدولة والدين . أن هذا التعارض لا

يكون له معنى إلا حيث تتولى أمور الدين هيئة منظمة تدعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحيه على الناس ،في مقابل سلطه زمنيه تمارسها الهيئة السياسية: "الدولة " (الجابري، 2005) ومن أجل ذلك، دعا الجابري ، منذ الثمانينات، إلى "الممارسة السياسية والدينية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج ". (الطويل ، 117) .

وهو الموقف الذي تهكم منه جورج طرابيشي، مستغربا كيف يطالب ممثل "العقلانية النقدية العربية " البارز " بسحب الكلمة الرجيمة العلمانية من قاموس الفكر العربي المعاصر" (طرابيشي، 2006، 256) .

بل أن طرابيشي ينتقد كل المفكرين العرب القائلين بأن العلمانية "إشكاليه مستورده "، ويستنكر ربطهم للعلمانية بالأقليات المسيحية، في حين يرى أنها ليست حلا للتعددية الدينية فقط، بل تصلح وربما بالدرجة الأولى في العالم العربي، للتعددية الطائفية، نظرا لما يعرفه من تنوع طائفي إسلامي ملحوظ. "ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فأن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية –إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضا، وربما أساسا ،قضيه إسلامية – إسلامية " (طرابيشي، 2006، 256) .

لكن نداء الجابري، موضوع النقاش، يتعلق بالقرن الماضي والقرن الذي سبقه، وهو الأمر الذي نبه إليه هو نفسه، قائلا: "أما في هذا القرن الحادي والعشرين، فيطرح شعار العلمانية في سياق مختلف، السياق الذي تغلب فيه ظاهرة ما يعبر عنها ب " الإسلام السياسي" و " التطرف الديني"، وهو في سياق يحتاج إلى قول مفرد ". وإذا عدنا إلى أطروحة رفيق عبد السلام، فأننا لا نجدها تفي بالغرض المطلوب بهذا الصدد، حيث يفضل الهروب إلى الإمام حينما يقول: "وهكذا يمكن أن تشتغل كثير من الآليات السياسية التي تدعي العلمانيات تمثيلها واحتكارها ضمن أرضية أخلاقية دينية ، ربما بشكل أفضل من تأسيسها على أرضية علمانية دهرية، بما في ذلك قضايا مثل التسامح من القرن الماضي ،إلى ضرورة استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري "الديمقراطية " و"العقلانية"، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الديني والديمقراطية وما شابه ذلك. " (عبدالسلام ،1997، 134).

أنها الحيرة نفسها التي تتملك الفاعل الإسلامي، وتجعله يتكيف بشكل براغماتي مع بعض الشعارات العلمانية من دون أن يمتلك شجاعة الإعلان عنها، وهو الأمر الذي يعيه رفيق جيدا، حينما أنهي تحليله لنموذج العلمنة في العالم الإسلامي قائلا: " ولكن ما هو مؤكد هو أن تركيز الإسلاميين على الدولة والمشغل السياسي، فضلا عن الضغوط الهائلة التي يفرضها نظام دولي بالغ التعقيد والشراسة، كلها تدفع دفعا باتجاه تغليب المصالح الظرفية على الاعتبارات

الإستراتيجية، وربما تدفع نحو ضرب من العلمنة الخفية وغير الواعية التي تختلق تحت غطاء الشعارات الإسلامية. " (عبدالسلام، 1997، 135) .

2.5 أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي:

مقدمة :

تأتي نظرية التغيير السياسي كاستجابة لحالة الأزمة التي يمر بهـا النظـام السياسي، وعند امتلاك الجهة صاحبة النظرية التغيرية صورة واضـحة للمـستقبل لتحدث عملية التغيير من إحداث وتطورات إيجابية في المجتمع وذلك حينما تـرى القوى الفاعلة بأن التغيير سيحمل نتائج إيجابية وبالتالي فأنه يجب استثمار الفرصـة ،فموضوع التغيير السياسي من أهم القضايا التي يجب التركيز عليها عنـد دراسـة حركة الإخوان المسلمين، فالحركة تعتبر نفسها حركة تغييـر سياسـي اجتمـاعي واقتصادي ،كما أن مراحل التغيير ومناهج وأساليب التغيير عند الإخوان نفسها مثار جدل على مدى تحقيق هذه الأساليب للأهداف المرجوة، فيما شكلت الوسائل التـي اتبعتها الجماعة في بعض مراحل حياتها السياسة إشكالية كبرى في فهـم الحركـة وتصنيفها بل ووصمها في بعض الأحيان ببعض الصفات التـي طالمـا رفـضتها الجماعة وعلى رأسها تبنيها لأساليب عنيفة في صناعة التغيير.

شكل الاهتمام بدراسة وتحليل نظريات التغيير الاجتماعي والسياسي أحد أبرز ملامح القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك تأثرا بتحولين هامين أثرا في السلوك الفردي والجماعي للأفراد والجماعات تمثلا بالثورة الصناعية والثورتين الأمريكية والفرنسية، وما أنتجاه من سلوكيات سياسية ديمقراطية تقوم على احترام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث ساهمت هذه المرحلة في بروز عدد من مفكري التغيير الاجتماعي والسياسي من مختلف التوجهات الفكرية من مختلف الأعراق من أمثال المفكرين الغربيين (أوغست كونت) و(هربت سبانسر) و(كارل ماركس). فيما ظهر في ذات السياق عدد من المفكرين الإسلاميين الذين وضعوا نظرياتهم في التغيير السياسي سواء كانوا من دعاة الحداثة وأنصار القراءات العقلانية للدين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطه حسين

وعبد القادر الجزائري وشكيب ارسلان وعبد الرحمن الكواكبي، أو من المفكرين الحركيين من أمثال حسن البنا وسيد قطب ويوسف القرضاوي (عبدالمجيد،2011، 37) .

تقوم نظرية (أوجست كونت) في التغيير من خلال دراسته للتغيير الاجتماعي والبناء الاجتماعي، حيث تسمى نظريته بنظرية التغيير الاجتماعي الخطي والتي تشير إلى أن الإنسان قد قام بتحليل الظواهر الاجتماعية من خلال ثلاثة مراحل وهي :

1- الحالة الدينية اللاهوتية (الثيولوجية): وهي المرحلة التي كانت تفسر فيها الظواهر المختلفة بعلل أولية .
2- الحالة الفلسفية (الميتافيزيقية) :حيث يكون تفكير الإنسانية وتصوراتها أقل تشخيصا وتستبدل العلل الأولية بعلل أكثر عمومية وهي كينونات ميتافيزيقية .
3-الحالة العلمية (الوضعية) : وهي المرحلة التي يبدأ فيها الأفراد بتفسير الظواهر الاجتماعية بشكل علمي قائم على الملاحظة والتجربة. (عبدالمجيد، 2011، 37) .

فيما تأثر (سبونس) بنظرية "النشوء والارتقاء "، فالمجتمع في نظر (سبنسر) جزء من نظام الكون الطبيعي، وبالتالي فإن علم الاجتماع يهدف لمعرفة نشأة المجتمع وعناصره وهيئاته ومراحل نموه وتطوره وما إلى ذلك من المظاهر التي تخلقها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية، فالتطور الاجتماعي في نظرته ليس إلا عملية تطورية عضوية يسميها " التطور فوق العضوي " فالاجتماع الإنساني إذن هو أرقى صورة للتطور فوق العضوي. (موسوعة المعرفة، (http//:www.marefa.org/index.php .

فيما يرتكز (كارل ماركس) في نظريته حول التغيير السياسي والاجتماعي على العامل الاقتصادي من خلال طاقة الإنتاج وعلاقات الإنتاج وطرق الإنتاج .

1.2.5 أساليب التغيير السياسي لدى حركة الإخوان المسلمين المصرية:

حسن البنا و مفهوم التغيير السياسي :

إن ما يميز أفكار منظري الإسلام الحركي عـن غيـرهم مـن المفكـرين الإسلاميين من دعاة الحداثة أو من يطلق عليهم "دعاة التجديد" هو وجـود القاعـدة الحزبية القادرة على تحويل تلك الأفكار إلى ممارسات وبرامج وأفكار لا تؤثر فقط بالمؤمنين بها إنما تؤثر بالمجتمع سواء نحـو التقـدم والرقـي أو نحـو التخلـف والتراجع، إذ أن الأحزاب السياسية في المجتمع تشكل أحد أهم أعمدة وميكانيزمات الحراك الاجتماعي والمشاركة السياسية وبالأخص في الدول الديمقراطية التي تمنح التعددية السياسية مساحات حقيقة من الحرية والتعبير حيث يشكل الأحزاب بها أحد أهم وسائل التغيير. ومما لا شك فيه بأن وجود القاعدة الحزبيـة العريـضة التـي احتضنت أفكار البنا ورآه التغيرية قد شكلت دافعا أساسيا في انتشار رؤاه التغيريـة وأفكاره تجاه مجمل القضايا التي تخص الفرد والمجتمع ونظام الحكم .

تحظى قضية التغيير السياسي والاجتماعي بجانب كبير في أدبيات البنا ورسائله، حيث أفرز البنا لعلاقة الجماعة بالمجتمع ونظام الحكم جانب كبير من رسائله المختلفة. يقول البنا في رسالة إلى الشباب: " "إن منهاج الإخوان المسلمون محدود المراحل واضح الخطوات فنحن نعلم تماما ماذا نريد ونعرف الوسيلة إلى تحقيق هذه الإرادة نريد ألان الرجل المسلم، ونريد بعد ذلك البيت المسلم، ونريد بعد ذلك الشعب المسلم ، ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة، ونريد بعد ذلك أن ينضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي، ونريد بعد ذلك أن تعود راية ا خفاقة عالية على تلك البقاع، ونريد بعد ذلك ومعه أن نعلن دعوتنا على العالم، وأن نبلغ الناس جميعا، وأن تعم بها آفاق الأرض." (إخوان اون لاين، (http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=18584&SecID=371 .

يتضح مما سبق وجود ميزتين في رؤية البنا التغيرية:

1- أن هدفها النهائي هو إقامة الدولة الإسـلامية التـي تحـتكم إلـى الـشريعة الإسلامية.

2- أنه ينتهج أسلوب التغيير المتدرج في صناعة التغيير، فالتغيير يبدأ بالفرد ومن ثم يمتد إلى الأسرة قبل أن ينطلق باتجاه الشعب والحكومة والأمة والعالم أجمع، وهو الأمر الذي يؤكده البنا بشكل جلي في رسالة المؤتمر الخامس بقوله " أيها الإخوان وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم اسمعوها مني كلمة عالية داوية، من فوق هذا المنبر ،في مؤتمركم هذا الجامع...إن طريقكم هذا مرسومة خطواته، موضوعة حدوده، ولست مخالفا هذه الحدود التي اقتنعت بها كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول. أجل قد تكون طريق طويلة، ولكن ليس هناك غيرها ،فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها، أو يقطف زهرة قبل أوانها فلست معه على ذلك الحال ..." (رسائل الأمام الشهيد، رسالة المؤتمر الخامس http://ummaty.net/es/contents/books/37/A05.htm103) .

ومن ثم يطرح البنا في رسالته " الإخوان المسلمون تحت راية القران" رؤيته التفصيلية لمجالات التغيير التي تشمل مختلف الأنظمة في المجتمع من نظام داخلي للحكم ونظام للعلاقات الدولية، ونظام عملي للقضاء ونظام للدفاع والجندية ونظـام اقتصادي استقلالي للثروة والمال والدولة والأفراد ،ونظام للثقافة والتعلـيم ونظـام الأسرة والبيت، ونظام للفرد في سلوكه الخاص تقوم جميعها على ما حدده الإسلام." (البنا، 1986، ص 191) .

وتشير الباحثة حنان محمد عبد المجيد بأن البنا في نظريته التغيرية قد استخدم ثنائية "النهضة والانحطاط" للدلالة على وضع الأمة من حيث التقدم أو التخاف، حيث أن شرطي النهضة يمثلان بامتلاك الأمة للقوة الروحية والقوة المادية معا. (عبدالمجيد، 2011، ص254)

ويعدد البنا في رسالته "دعوتنا " أولويات رؤيته التغيرية للمجتمع من خـلال استعراض أعراض الخلل فيه وفق رؤيته الإسلامية والمتمثلة بالاستعمار والحزبيـة والخصومة والفرقة وانتشار الربا والفوضى والإلحاد. وبالتالي فإن الأمة في نظـر البنا مهددة بالإبادة، وبالتالي لا بد من إحداث تغيير جذري فيها لـيس مـن أجـل نهضتها وحسب وإنما من أجل بقاءها. إذ يقول البنا في ذات الرسالة "لولا ذلك لعفت آثارها ولبادت من الوجود. " (البنا، 1986، ص 28). يؤمن البنا بأن صناعة التغير

في المجتمع هي عملية تكاملية ووسلسلة متكاملة الحلقات، بحاجة إلى ثلاثة عوامـل لا بد من توفرها وبناءها لإحداث التغيير وهي:

1- البدء بإعداد الفرد المسلم باعتباره وسيلة التغيير ومحورها، حيث أن البنا يفرد لعلاقة الجماعة بالفرد القادر على صناعة التغيير أجزاء كبيرة مـن رسـائله، فالفرد في نظر البنا هو اللبنة الأساسية والخلية الأولى في المجتمـع المـسلم. (رسائل الأمام الشهيد، http://ummaty.net/es/contents/books/37/A16.htm#13).

2- إعداد الجماهير القادرة على صناعة التغيير: تعطي حركة الإخوان المـسلمين أهمية لدور الجماهير التي تتكون من الأفراد بحد ذاتها . وهم الـذين يطلـق عليهم البنا " العاملون المؤمنون" حيث أن مهمتهم نشر الدعوة والعمـل علـى تقويتها دون تعب أو مال. وبينت حنان عبد المجيد أن "البنـا يـؤمن بقـدرة الجماهير ودورهم الفاعل في تحقيق التغييـر الاجتمـاعي. " (عبدالمجيـد، 2011، 257).

3- وجود القيادة الرسمية التي تشرعن التغيير : يربط البنا التغيير منـذ البدايـة بوجود القيادة الإصلاحية التي تشرعنه ، ففكرة الحكومة وشرعيتها متأصلة في فكر البنا في مختلف رسائله،فهو لا يؤمن بالفراغ ، حيث يقول فـي رسـالة دعوتنا " يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس، فهو لا يقر الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام. " (رسائل الأمام الشهيد، http://ummaty.net/es/contents/books/37/A16.htm#13) .

والحكومة في فكر البنا تقوم على ثلاثة أسس رئيسية هي :

أ- العقد الاجتماعي بين الحكام والمحكومين: وهو الأمر الذي يعبـر عنـه البنـا "بمسؤولية الحاكم" فالحاكم في فكر البنا مسؤول أمام ا والنـاس. فجـوهر الحكم هو تعاقد بين الحكام والناس فإن أحسن الحكم فله أجره وإن أساء فمن حق الناس مسائلته.:

ب- وحدة الأمة: حيث يرى البنا بأن الأمة الإسـلامية هـي أمـة واحـدة ذات مرجعيات دينية واضحة وموحدة، وفي هذا الشأن يقول "ولا تكون الفرقة في

الشؤون الجوهرية في الأمة الإسلامية، لأن نظام الحياة الاجتماعية الذي يضمها نظام واحد هو الإسلام، معترف به من أبنائها جميعاً ".

ج- حق الجماهير في المشاركة في الحكم: وهو الأمر الذي يطلق عليه البنا "احترام إرادة الأمة " إذ يقول البنا: " ومن حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آراءها ". (رسائل الأمام الشهيد ، رسالة التعاليم، http://ummaty.net/es/contents/books/37/A16.htm#13)

2.2.5 التغيير السياسي في كتابات منظري حركة الإخوان المسلمين:

يعتبر الشيخ يوسف القرضاوي أحد أكبر منظري الإخوان من أبرز من استعراض المنهج التغيري لدى جماعة، حيث يشير القرضاوي بأن المنهج التغيير للجماعة قد امتاز بما يلي: (القرضاوي ، 2001، ص 32) .

1- انه تغيير عميق وليس سطحي: حيث يرى منظري الإخوان أن التغيير المنشود في فكرهم هو التغيير العميق الذي يغوص في مختلف نواحي الحياة الإنسانية ولا يكتفي بالقشور .

2- انه تغيير جذري وليس فوقي: أي أنه يعتمد على تغيير الشعوب والأفراد ولا يتجه نحو تغيير حكام والقادة كمهمة أساسية ، حيث يقصد بالتغيير الفوقي أنه التغيير الذي تقوم به سلطة ذات صلاحيات أو قدرات خاصة مثل الجيش أو المستعمر .

3- أنه تغيير متدرج وليس فوري: أي أنه يمر بالمراحل الموضوعية لإحداث التغيير والتي تأخذ بالاعتبار العوامل الموضوعية التي تختلف من مجتمع لأخ ومن بيئة لأخرى .

4- أنه تغيير عالمي وليس قطري: أي أنه يستهدف الإنسان في كل مكان وليس دولة أو قطر معين فقط، ولعل هذا يعود للرسالة العالمية لدعوة الجماعة وامتداداتها العالمية ووجود التنظيم العالمي للإخوان .

5- أنه تغيير مستقل وليس وقتي: أي أنه لا يستهدف تحقيق انجازات وقتيه قد لا تدوم عند زوال المؤثرات المحيطة إنما يهدف إلى تحقيق تغيير ثابت ومستقر يمكن البناء علية وتعزيزه وفق رؤية الإخوان التغيرية .

6- أنه تغيير شامل وليس محدود: أي أنه يشمل جميع مجالات نـشاط المجتمـع على تنوعها ففيه السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري والثقافي وغيرها من مناحي الحياة المختلفة.

7- أنه تغيير واقعي وليس خيالي: أي أنه يتناول قضايا يواجها الإنسان فالمجتمع ولا يعالج فرضيات "ميتافيزيقية " بعيدة عن واقع الأمة وأوضاع المجتمع.

8- أنه تغيير مرجعيته الكتاب والسنة وليس له مرجعية أخرى: أي أنه يعود الى الكتاب والسنة ومصادر التشريع الإسلامي في تصوراته ورؤاه وتحكيمه.

9- أنه تغيير يعترف بالأخر فكراً ورأياً ولا يستأثر برأيه :أي أنه يحرص علـى أيجاد أرضيه مشتركه بينه وبين باقي القوى الإصـلاحية ويراعـي الفـروق الفكرية والثقافية بين مختلف تيارات التغيير الجادة .

10- أنه تغيير تقاد الأمة أليه ولا يناب عنها فيه : أي أنه يستنهض قـوة الأمـة الإصلاحية ويعمل بالتعاون والتنسيق معها ويخرج الأمة بالضرورة من حالـة الخمول والقعود إلى حالة النشاط والنهضة. (القرضاوي ، 2001، ص 32) .

إلا أن العديد من المفكرين و الكتاب ينقضون العديد من الميزات السابقة عند إسقاطها على الممارسة الفعلية للجماعة، حيث يشير علي السيد الوصيفي إلى أسلوب الجماعة في التعاطي مع أعضائها المنتقدين لأدائها ومواقفها من بعض القضايا مثل قضية أحمد رأفت الذي كاشف البنا بضرورة تصويب الجماعة لمواقفها من بعض القضايا المتعلقة بقربهم من النظام ولباس المرأة وقضية فلسطين ، حيث تم مقاطعة رأفت والمؤيدين له داخل الجماعة، وهو الأمر الذي يشير إلى مركزية القرار والاجتهاد داخل الجماعة منذ بدايتها الأولى، كما أن مرجعية الخطاب والممارسة العملية للجماعة هي محل خلاف أيضاً، حيث يشير الكاتب محمد العجمي بأن مواقف الجماعة السياسية دائماً ما تُغلف بالقاعدة الشرعية التي تقول "الحرص على أكبر المعروفين عند تعارضهما لو بتفويت أدناهما ،واحتمال أيسر

المفسدتين المتعارضتين لأبعاد أعظمهما وأكبرهما"، مشيراً بأن مختلف مواقف الجماعة وتحالفاتها مع من وصفها " بالأحزاب المعيبة " أو مراءاة للأنظمة أو ما شابة ذلك إلا وللجماعة فيها تأويل مستخرج وفق هذا الإفتاء. (الوصيفي، 2010، ص 117-121) .

3.2.5 التغيير السياسي في فكر سيد قطب:

لقد شكل فكر سيد قطب في صناعة التغيير محطة هامة وانعطافه فكرية ثورية في مسيرة الجماعة. فقد قسم سيد قطب المجتمع إلى فريقين متعارضين وهو الأمر الذي أوجد ثقافة تغيرية جديدة في ذكرها وممارستها .حيث أن منهج التغيير في فكر سيد قطب يقوم على الأسس التالية:

1- الحاكمية. (سبق التفصيل في مضمونها في الفصل الرابع من الدراسة): الحاكمية في فكر سيد قطب تعني "إفراد الله وحده بالحكم والتشريع والقوامة والسلطان، واستمداد كل التشريعات والمناهج والنظم والقيم والتقاليد والموازين من الله وحده وتطبيق مناهجه على كافة مناهج الحياة، وبالتالي فإن هذه الحاكمية تستدعي الالتزام بقوانين الله وتطبيق الأحكام الإسلامية في نظام الحكم، حيث أن ما دون ذلك هو حاكمية البشر التي تتدرج في إطار الجاهلية إذ يقول قطب: "والمشركون يشركون مع الله أله أخرى –في صور شتى- ويقول الشرك ابتداء على إعطاء غير الله سبحانه شيئا ما من خصائص الألوهية ومظاهرها، ومن مقدمة هذه الخصائص حق التشريع للعباد في أمور حياتهم كلها، وحق وضع القيم التي يتحاكم إليها العباد في سلوكهم وفي مجتمعاتهم. " (الخالدي ، 1986، ص 184) .

يبدو أن سيد قطب في نظرته لموضوع الحاكمية قد تأثر بشكل كبير بأبي الأعلى المودودي الذي يقول: " إنه لا يحل لأحد غير الله أن ينفذ حكمه في عباد الله ، إنه ليس هذا الحق إلا الله وحده خالقهم." (المودودي ، 1980، ص18).

2- وجوب إقامة دولة الإسلام لإزالة دولة الباطل والجاهلية: حيث تنقسم الأنظمة في فكر سيد قطب إلى قسمين ، فإما نظام إسلامي وإما نظام جاهلي، يقول في

ذلك: "إنه إما أن يكون الحكام قائمين على شريعة ا كاملة فهم في نطاق الإيمان، وإما أن يكونوا قائمين على شريعة أخرى مما لم يأذن ا به فهم الكافرون الظالمون الفاسقون. "(قطب، 1995، ص888)

فالأنظمة الوضعية في نظر البنا هي أنظمة جاهلية: " إن منازعة ا الحكم تخرج المنازع من دين ا ، حكما معلوما من الدين بالضرورة، لأنها تخرجه من عبادة ا وحده، وهذا هو الشرك الذي يخرج من دين ا قطعا، وكذلك الذين يقرون المنازع على ادعاءه ويدينون له بالطاعة وقلوبهم غير منكرة لاغتصابه سلطان ا ، فهم سواء في ميزان ا . " (قطب، 1995، ص 987).

وعليه فإن سيد قطب يرى أن التغيير يجب أن يكون من خلال إقامة دولة إسلامية حيث يقول: " الإسلام دين واقعي يدرك أن النواهي والتوجيهات وحدها لا تكفي ويدرك أن الدين لا يقوم بدون سلطة وأن الدين هو المنهج أو النظام الذي تقوم علية حياة الناس العملية وليس مجرد مشاعر وجدانية تعيش في الضمير بلا سلطة ولا تشريع وبلا منهج محدد ودستور معلوم."

3 - التغيير يبدأ بالجماعة ومن ثم الفرد: يتناقض سيد قطب في ذلك مـع أفكـار البنا وغيرهم من مفكرين الإخوان حيث يرى قطب بأن الدولة الإسلامية هـي الكفيلة بإعداد الإنسان المسلم ويظهر ذلك من خلال قوله: "إن الجهد الأصـيل والتضحيات النبيلة يجب أن تتجه أولا إلى إقامة مجتمع الخير. والمجتمع الخير هو الذي يقوم على منهج ا : قبل أن ينصرف الجهد والبذل والتـضحية إلـى إصلاحات جزئية شخصية وفردية، عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكر." (قطب، 1995، 601).

4- تفضيله لأنظمة الحكم المركزية على غيرها من الأنظمة الديمقراطية: يـرى سيد قطب أن مسألة الشورى في الإسلام هي مسألة تخضع في تطبيقها لوسائل العصر وإمكانياته، بالإضافة إلى أنه قد برر منح سلطات كبيرة للحاكم مشيرا بأن سلطاته يجب أن تمتد لتشمل حقه بالتشريع ضمن إطار الشريعة الإسلامية. (دياب، 1988، 201) .

5- التغيير المطلوب هو التغيير الشامل والعميق: حيث يقوم المنهج التغيري عند سيد قطب على الثورة العارمة لإحداث التغيير، حيث يقول في هذا المجال: "لا أله إلا ا تشكل ثورة على كل سلطان الأرض الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية ، وثورة على الأوضاع التي تقوم على قاعدة الاغتصاب، وخـروج على السلطات التي تحكم بقوانين من عندها لم يأذن بها ا " (قطـب، 1995، 26) .

وسيد قطب يبيح استخدام القوة المادية من أجل التغيير حيث يقول: " نعم إنهم يجب أن يقيموا الصلاة، وأن يرتلوا القرآن، وأن يتوجهوا إلى ا بالدعاء في السراء والضراء، ولكن هذه العبادة وحدها، لا تؤهلهم لحمل دعوة ا وحمايتها، إنما هي الزاد الذي يتزودونه للمعركة، والذخيرة التي يدخرونها للموقعة، والسلاح الذي يطمئنون إليه، وهم يواجهون الباطل بمثل سلاحه، ويزيدون عنه سلاح التقوى والإيمان والاتصال با تعالى. " (قطب، 1989 ، 2425).

هذا ونستطيع الاستنتاج بأن المنهج التغيري لدى حركة الإخوان المسلمين يمتاز بما يلي:

1- التغيير الجزئي والتدريجي. سواء كان ذلك في إطار الفكر أو الممارسـة، إذ أنه باستثناء الفكر القطبي الذي يفضل التغيير الشامل الثوري – فإن الجماعـة قد انتهجت في مسيرتها التغيرية أسلوب التغيير الجزئي المتـدرج. ويـرى الباحث بأن سبب ذلك عدم توفر المناخات السياسية المواتية لإحداث تغييـرات جذرية في المجتمع في ظل الوضع السياسي السائد في تلك الفتـرة والعلاقـة التي امتازت بمجملها بالصراع مع النظام الحاكم – باستثناء بعـض الفتـرات التي التقت فيها مصالح النظام مع مصالح الجماعة – إلا أن الجماعة وكما هو واضح في أدبياتها تهدف إلى تحقيق التغيير الشامل العميـق بتغييـر القيـادة السياسية أو السلطة الحاكمة ليمتد ليـشمل جميـع منـاحي الحيـاة ونظمهـا الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والتشريعية والدينية والقضائية كما حدث في إيران إبان الثورة عام1979. إن المنهج الإخواني يركز نـضاله مـن أجـل إحداث التغييرات في البناء الفكري للأفراد وتحقيق بعض الإنجازات التي تخدم

رؤيتها التغيرية من خلال النضال السياسي والضغط علـى صـناع القـرار بمختلف الأساليب الديمقراطية. (المغربي، 2009، ص 28) .

2- المرجعية التغيرية تتصف بالبراغماتية. فقد أظهرت الجماعة منـذ تأسيـسها براغماتية في نسج تحالفاتها مع مختلف الأنظمة والقوى بما يتوافق مع مصالح الجماعة، وأسقطت عليها بعدا دينيا لخلق شرعية لهذا التصرف .وفـي هـذا السياق لم يترددوا أن يصفوا الملـك فـاروق "بالملـك العـادل"، والـرئيس السادات"بالرئيس المؤمن "، وكذلك من خلال تصويت نواب الجماعـة بـنعم للتمديد للرئيس السابق محمد حسني مبارك ، وفتحها حوارات مـع الولايـات المتحدة الأمريكية خلال فترة السادات، فقد أظهرت تلك الواقعية في نظرتهـا لبعض القضايا الإستراتيجية بما فيها الإصلاح الاقتصادي حينما ظهرت مـيلا نحو مفاهيم الليبرالية الاجتماعية من خلال مبادئ الحرية الاقتـصادية التـي تحقق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل، وكـذلك تـشجيع الاسـتثمار الأجنبي والمحلي. (البدري، 2014، ص 45)

وهو ما يراه الباحث اجتهادا دنيويا واقعيا لدى الجماعة لا علاقة للدين فيه، له ما يبرره اقتراب الجماعة من صناعة القرار وما يتطلبه ذلك من توفير إجابات واضحة وجلية للمجتمع المحلي والدولي وليس لأفرادها فقط في حلقات التنظير الحزبي تجاه مجمل القضايا المحلية والإقليمية والدولية .

4.2.5 وسائل التغيير عند حركة الإخوان المسلمين:

لقد تعددت الوسائل التغيرية التي انتهجتها حركة الإخوان المسلمين خلال مسيرتها، فقد انتهجت الجماعة أساليب متناقضة أحيانا ومتعارضة أحيانا أخرى مع أفكار منظريها الأوائل وعلى رأسهم البنا. ونستطيع أن نقسم الوسائل التغيرية التي انتهجتها الجماعة إلى ما يلي:

الأسلوب الأول: الأسلوب الدعوي الفكري الديني. يعتبر البنا المنظـر الأول لهذا الأسلوب، وهو الأسلوب الذي تميزت به حركة الإخوان المسلمين، بالإضـافة إلى لغيره من الأساليب في بداياتها، حيث أفرد البنا الكثير مـن رسـائله وخطبـه

لتعميق رؤيته الدينية لأنصاره وللمجتمع ففي رسالة المؤتمر السادس يقول فيهـا: " الدعوة هي الطريقة الأساسية التي اتبعها كل الأنبياء والرسل وهي الوسيلة الماضية إلى يوم القيامة والتي حضنا عليها القرآن الكريم والسنة النبويـة الـشريفة وهـي الواجب الذاتي الذي ينبغي على كل مسلم أن يقوم به. " (البنا ، رسـالة المـؤتمر الـسادس ،http://www.4shared.com/dir/19015739/84447Ibc/001.html) .

يرى الإخوان بان التربية يجب أن تقوم على أسس إسلامية أساسها القرآن والسنة وان تعددت وسائلها حتى ننتقل من رجل القول إلى رجل العمل شعار هذه التربية " اعرف ربك ،أصلح نفسك، ادع غيرك ، أقم دولة الإسلام في قلبك تقم على أرضك. " (محمد ،http://site.matariaonline.com/dindetail.asp?id=165) .

حيث تؤمن الجماعة بأن متانة المجتمع تعتمد على متانـة البنـاء لأفـراده. ويعود أهمية الأمر لأن التربية الدعوية تتعدى حدود الأفراد وتنتقـل إلـى حـدود الأسرة ومن ثم إلى الكتائب فالرحلات والدورات والمخيمات والمؤتمرات .كمـا أن مبادرة الإخوان للإصلاح عام 2004 أكدت على البعد الدعوي وأهمية الفرد حينمـا قالت: " إننا نؤمن أن الإنسان هو محور هذا الكون فهو الذي خلقه ا تعالى بيـده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وعلمه الأسماء كلها وسـخر لـه مـا فـي السماوات وما في الأرض جميعا منه، وكرمه وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا، واصطفى منه رسله وأنزل عليهم كتبه هداية وسعادة ، ومن ثم كانت سعادة الإنسان هي هدف كل تنمية وتقدم ورقي، وكان الإنسان هو وسيلة تحقيق كل تنمية وتقـدم ورقي. " (مبادرة الإخوان للإصلاح ،) http://www.aljazeera.net/NR/exeres/78E610D2-2560-4541-A847-9738BC9AID09.htm).

الأسلوب الثاني: المشاركة السياسية الديمقراطية. منذ بداية جماعة الإخوان المسلمين وضع حسن البنا الأسس العامة للعمل السياسي للإخوان حيث أكد أن الإخوان ليسوا مجرد جماعة دعوية إسلامية ولكنهم أيضا هيئة سياسية نتيجة لفهمهم العالم، وأن مشاركتهم السياسة تأتي من منطلق الإصلاح في الأمة وتطبيق لتعاليم الإسلام وأحكامه. ويقول البنا في رسالته للمؤتمر السادس للجماعة: "...وعلى هذا الأساس سيتقدم مرشحوا الإخوان المسلمين حين يجيء الوقت المناسب إلى الأمة،

ليمثلوها في الهيئات النيابية، ونحن واثقون بعون الله من النجاح ما دمنا نبتغي بذلك وجه الله " " ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز." (سورة الحج، اية 409).

ويقول أيضا: " لهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، لا يعدلون به نظاما آخر." (الدلال، 2007، ص 77) .

الخطوات الأولى للجماعة في المشاركة في العملية السياسية.

لقد عملت الجماعة على ممارسة العملية السياسية والانخراط في العملية الانتخابية منذ بداياتها، حيث شاركت الجماعة في الانتخابات النيابية في نيسان عام 1942، حيث ترشح حسن البنا في دائرة الإسماعيلية لمجلس النواب المصري، قبل أن ينسحب بناء على اتفاق مع النحاس حققت بموجبه الجماعة عددا من مطالبها الحزبية والدينية المتعلقة بمنع الخمر وإغلاق بيوت الدعارة والسماح للجماعة بنشر جريدتها. وفي أواخر عام 1944 عاود الإخوان الترشح مرة أخرى لمجلس النواب فترشح حسن البنا في دائرة الإسماعيلية وعدد أخر من قيادات الإخوان في دوائر أخرى، فيما لم يفز الإخوان بأي مقعد في تلك الانتخابات، واتهمت الجماعة الاحتلال الانجليزي بتزوير الانتخابات .وبعد ثورة 23 يوليو 1952، طلب رجال الثورة من الإخوان أن يرشحوا لهم أسماء للاشتراك في الوزارة، فرشح مكتب الإرشاد لهم ثلاثة من أعضاء الجماعة ، ولكن الأسماء التي رشحها الإخوان لم تحصل على قبول رجال الثورة، حيث يرى الإخوان أن رجال الثورة كانوا يريدون أسماء لها بريقها في الشارع المصري، من أمثال الشيخ أحمد حسن الباقوري، والشيخ محمد الغزالي، ولذا رفضوا ترشيح المرشد أو مكتب الإرشاد، وعرضوا وزارة الأوقاف بالفعل على الشيخ الباقوري، فقبل مبدئياً، وأبلغ الإخوان بذلك، فلم يمنعوه من القبول، ولكن اشترطوا عليه أن يستقيل من الجماعة. وفي حقبة حكم عبد الناصر لمصر تم حل حركة الإخوان المسلمين ولم تعد الحركة تمارس العمل السياسي العام إلى أن أتى الرئيس_السادات للحكم عام 1970 (الموسوعة الحرة " الإخوان المسلمون و العمل السياسي).

وتعتبر مرحلة السادات "1970-1980" مرحلة الانطلاق الحقيقي للجماعـة نحو الممارسة الديمقراطية في مصر، فقد شاركت حركة الإخوان المـسلمين فـي انتخابات عام 1976وحصلت على نائب واحد هو الشيخ صلاح أبو إسماعيل، وفي انتخابات عام 1979 نجح اثنان من الإخوان هما: الشيخ صـلاح أبـو إسـماعيل، والحاج حسن الجمل، ولهما ينسب الإخوان ما يعتبرونـه أهـم " إنجـاز سياسـي ودستوري للحركة الإسلامية في هذا العصر "، وهو جعـل الـشريعة الإسـلامية المصدر الرئيسي للتشريع في مصر عام 1979، إضافة إلى تشكيل لجان برئاسـة الدكتور صوفي أبو طالب لتقنين ومراجعة القوانين على حسب مقتضيات الشريعة.

إلا أن قراءة تعديلات 1980 على الدستور المصري يجب أن تقرأ بصورة شمولية غير مجزئه، حيث حقق الإخوان انجاز سياسي يتمثل في تعديل المادة الخامسة من الدستور المصري، التي كانت تنص "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، "لتصبح" "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"، يجب أن يقرأ بصور منفصلة عن التعديلات الأخرى في الدستور، وبالأخص تعديل المادة 77 من الدستور، والتي نصت على جواز انتخاب رئيس الجمهورية لفترات غير محدودة، كما أن دراسة جدوى التعديلات الدستورية تتمثل في مقدار ما تمثله من تغيير ايجابي في حياة المواطنين والأفراد وهو الأمر الذي لم يشاهد بشكل جلي في تعديل المادة الثانية من الدستور، وهو ما ساعد على إفراغ النص من مضمونه، وعزله عن الواقع التشريعي إلى حد كبير. (الأداء البرلماني لنواب الإخوان في الميزان، http://www.swissinfo.ch/ara/detail/content.html?cid (= 4777302

الخاتمة والنتائج والتوصيات:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج العلمية ابرزها:

1- استطاعت الدراسة الإجابة على الأسئلة وإشكاليات والتي قـدمت فـي مـتن الدراسة، فالتيار السياسي الحركي (حركات الإسلام السياسي) والذي انطلـق وتأسس أساساً من اهتمامات تتعلق بالواقع المعاصر مع الخلفية التراثية، وبفعل الاحتكاك العملي بالأفكار والقوى السياسية الأخرى بما فيها الـسلطة، أصـبح أكثر مرونة حيال المؤثرات التي فرضـتها الحداثـة (كواقـع) ومـصاحباتها كالديمقراطية والدولة المدنية الحديثة ، لكنه لم يستطع أن يترجم هذا الاحتكاك إلى مصالحة نظرية بين الحداثة وفكر الإسلام السياسي، فلم يقدم فـي ميـدان الفقه الدستوري أو في علم السياسة اجتهاداً معتبراً يجمع بين اعتبارات الواقع الحديث وبين الروح الأخلاقي النصي للإسلام .

2- توصلت الدراسة أن حجم التفاعلات المرتبطة بالدين الـسياسي فـي الـشرق العربي هي أكبر التحديات التي تواجهه المجتمعات، سواء كان ذلك الـصراع حول الحاضر والمستقبل، وبين الدولة الدينية والدولة المدنيـة المغرقـة فـي التوظيف، بمعنى لا مستقبل للديمقراطية بدون اقتراب اجتماعي وثقافي من هذه العقدة، والقدرة على طرح الأسئلة الكبرى .

3- نجد اليوم أن ملامح الإسلام السياسي لم تأت من فراغ، فهـي نتـاج شـروط وظروف رئيسية. أن هذه الحركات لم تبني خطابها وممارستها علـى عمليـة الإصلاح الديني، التي بدأ بها في العصر الحديث (محمد عبده)، بل قامـت على القطيعة مع هذه العملية، وفي تغليب الجانب الحركي والنشاط الاجتماعي والسياسي على الجانب المعرفي والفكري، ما أدى إلـى فـراغ كبيـر فـي المشروع النهضوي والسياسي لهذه الحركات.

4- الاشتباك الإسلامي مع المجتمع والسياسة، ولد جملة كبيرة من المواقف المؤيدة والمعارضة، وخلق سجالات واسعة في الفضاء الإعلامي والفكري، نجم أغلبها من تساؤلات وجدليات بنيوية، يتمثل أبرزها: فيما إذا كان الفكـر الإسـلامي المعاصر يحمل في ثناياه " بديلاً سياسياً " أفضل من الواقع الحـالي، وحـول

موقع الديمقراطية والدولة المدنية الحديثة والحريات العامة في المشروع الإصلاحي لحركات الإسلام السياسي، واستراتيجيات هذا المشروع ومراحله في التغيير، والقوى التي تحمله، وفيما إذا كان يمثل إضافة نوعية إلى التيارات والحركات السياسية الموجودة على الساحة أم إنه حالة نكوص وردة إلى وراء

التوصيات:

في ضوء النتائج التي تم التوصل إليها سابقا، فإن الدراسة تقترح بعض التوصيات والتي في حال الأخذ بها من قبل حركات الإسلام السياسي، ستساهم في الارتقاء بعمل تلك الحركات بحيث تصبح أكثر قبول من الشارع العربي ومن السلطة الحاكمة، والذي سيمكنها فيما بعد من إحداث التغيير المنشود دون اللجوء إلى العنف أو الإقصاء. ومن أهم هذه التوصيات ما يلي:

1- أن تؤكد حركات الإسلام السياسي التزامها بمدنية الدولة، والتي تختلف كلياً عما يعرف بالدولة الدينية (الثيوقراطية) بالمعنى العلمي، وأنها ستلتزم بأن الأمة مصدر السلطات، وبتداول السلطة من خلال صناديق الاقتراع .

2- أن تحاول حركات الإسلام السياسي التمييز بين الأسلوب الدعوي والسياسي في التعامل مع مكونات المجتمع الأخرى وإدارة الدولة .

3- أن يعرض الإسلاميون أفكارهم وبرامجهم وفق خطاب منسجم على المستوى الداخلي والخارجي أمام المواطنين للتعاطي مع هذه البرامج بحرية ودون أي نوع من الإجبار.

4- على حركات الإسلام السياسي أن تتبنى خطاباً واضحاً وممارسة فعلية تجاه رؤيتها لمفاهيم الديمقراطية والدولة المدنية، والتخلي عن أوهام الحتميات التاريخية، وعدم وضع تصورهم البشري كبنية مقدسة من خلال دمج الدين بالسياسة. فالأصل تديين السياسة لتزويدها بالمنظومة الأخلاقية و ليس تسييس الدين.

5- من المهم أن تقوم حركات الإسلام السياسي بتغيير الصورة النمطية التي رافقتها حول استخدامها المتكرر للعنف كوسيلة رئيسية للتغيير .

6- هناك حاجة ضرورية أن تقيم حركات الإسلام السياسي بمراجعة شاملة منـذ نشأتها حتى اليوم وتتبنى أساليب علنية لإحداث التغيير المنشود.

7- بين يدي حركات الإسلام السياسي عمل شاق على واجهتين اثنتـين: واجهـة البقاء السياسي وتأكيد المكانة الشعبية وتوسيع دائرة الأنصار من جهة، ثم من جهة أخرى واجهة الجهد التأسيسي لبناء أيديولوجية ثقافية إنسانية، وتوصـيف نموذج متناسق لمجتمع المستقبل .

8- يحتاج العقل الإسلامي المعاصر هنا إلى منهجيـة نقديـة مختلفـة، تتنـاول النصوص عموماً والسياسية منها خصوصاً لا كمعطيات نهائية محصنة دينيـاً لمجرد ورودها في كتب الحديث، بل كروايات إخبارية يتعين فحصها بضوابط النظر العقلي وأدوات البحث العلمي المتاحة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وفي سياقات الواقع التاريخي التي استخدمت أو ظهرت أو صرح بـسماعها، ويستلزم ذلك قراءة السلطة مرتين، مرة في النصوص كما قدمتها المنظومـة السلفية ومرة في التاريخ كما حكاه صراع القوى المتناحرة على السلطة خلال الحقب الإسلامية الأولى .

المراجع

أ- المراجع باللغة العربية

القران الكريم

إبراهيم، سعد الدين،(2000)، "**الدولة والمجتمع العربي"،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2.

إبراهيم علي، حيدر، (1994)،"**التيارات الإسلامية و قضية الديمقراطية**"، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد،(1979)، "**المقدمة**"، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

ابن منظور، (د.ت) ،" **لسان العرب**"، دار صادر، بيروت.

أبو رمان، محمد،(2010)، "**الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

أبو زيد، نصر حامد، (2006)، "**النص، السلطة، الحقيقية**"، ط5، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء.

أبو زيد، نصر حامد، (2007)،"**نقد الخطاب الديني**" ط3، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء.

أبو زيد، نصر حامد، (2010) "الاستخدام النفعي للدين والحاجة للتجديد"، **مجلة الديمقراطية**، مؤسسة الأهرام، القاهرة، العدد رقم (39) ، يوليو.

أبو قاسم، حاج حمد،(2033) ،"**تساؤلات حول إسلامية المعرفة**"، بيروت.

احمد، زكي، (1999)، "**الحركات الإسلامية والديمقراطية**"، دراسات في الفكر و الممارسة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

أخدوش، الحسين، (2015)، "**بين الشورى والديمقراطية: الخلافة هي المشكلة**"، ملف بحثي مؤمنون بلا حدود.

ارسلان، شكيب، (1975) "**لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم**"، دار مكتبة الحياة، بيروت.

أركون، محمد، (1992)، "**الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**" ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت.

أركون، محمد، (1993)، "**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**" ط2، دار الساقي، بيروت.

أركون، محمد، (2009)، "**نحو نقد العقل الإسلامي**" ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.

إقبال، محمد، (1968)، " **تجديد الفكر الديني في الإسلام**"، ط2، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف و الترجمة والنشر، القاهرة.

الأنصاري، محمد جابر الأنصاري، (2001)، "**مساءلة الهزيمة: ثقافة المراجعة بوجه التراجع**" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الأنصاري، محمد جابر الأنصاري(1995)، "**التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام**" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الأيوبي، نزيه نصيف، (1992)، "**العرب و مشكلة الدولة**"، دار الساقي، بيروت

أمين، سمير، (1985)، "**أزمة المجتمع العربي**"، دار المستقبل العربي، القاهرة.

أمليل، علي، (1985) "**الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية**" دار التنوير، بيروت.

الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل، (1996)، "**الشورى وأثرها في الديمقراطية، دراسة مقارنة**"، دار الفكر.

بابا، هومي، كانون الأول 1993، **مجلة الوسط** "ملف الأصولية".

باروت، محمد جمال، (1994)، "**يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**"، رياض الريس، لندن.

البدري، جمال شاكر، (2007)، "**السيف الاخضر من حسن البنا إلى سيد قطب**"، صفحات للدراسات و النشر، القاهرة .

بدوي، عبد الرحمن، (1996) "**فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت.

براون، ناثان،(2012)، "**المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية والسياسة في الوطن العربي**"، ترجمة سعد محيو، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

برقاوي، احمد،(1996)، "**أسرى الوهم**"، دار الأهالي، دمشق.

البشري، طارق، (1996)، "**الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي**"، دار الشروق.

بشارة، عزمي، (2012)، "**في الثورة والقابلية للثورة** "، الدار العربية للعلوم، بيروت .

بشارة، عزمي، (2013)، "**الدين والعلمانية في سياق تاريخي**"، ج1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.

بغدادي، احمد، (1999)، "**تجديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل**"، دار المدى، دمشق.

بلاك، أنتوني،(2012)، "**الغرب والإسلام، الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**"، عالم المعرفة، الكويت.

بلقزيز، عبد الإله، (2011)، "**الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

البنا، جمال، (2003) "**الإسلام دين ودولة**"، دار الفكر الإسلامي، القاهرة .

البنا، حسن، (1981)، "**في مجموعة رسائل البنا**"، بيروت.

البنا، حسن، (د.ت) "**مذكرات الدعوة والداعية**"، المكتب الإسلامي، القاهرة.

البنا، حسن، (د.ت) "**رسائل الامام الشهيد**" متوفر عبرhttp : www.ummaty.net

بن نبي، مالك، (1991)، "**القضايا الكبرى**" دار الفكر، دمشق .

بنحموده، عمار، (2015)، "**الشورى والديمقراطية سؤال الائتلاف والاختلاف**"، ملف بحثي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود متوفر عبر: http://www.mominoun.com

بورغا، فرانسوا، (1992)، "**الإسلام السياسي – صوت الجنوب – قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال افريقيا** "، دار العالم الثالث، القاهرة.

بودون، ريمون (2010) "**أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، العمل الاجتماعي والحس المشترك**"، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط1.

بولانتزاس، نيكولاس (2010) "**نظرية الدولة**"، ترجمة مشيل كيلو، دار التنوير، ط2، بيروت.
الترابي، حسن، (1998)، "**فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج**" كتاب الأمة، الدوحة.
الترابي، حسن، (1987) "**تجديد الفكر الإسلامي**"، الدار السعودية،جده، ط2.
التونسي، خير الدين، (1990)، "**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**"، بيت الحكمة، تونس، ط1.
تمام، حسام، (2006)، "**تحولات الإخوان المسلمون: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم**"، مكتبة مدبولي، القاهرة.
الجابري، محمد عابد، (1990)، "**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**"، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
الجابري، محمد عابد، (1990)، "**العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
الجابري، محمد عابد، (1996) "**الدين والدولة وتطبيق الشريعة**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
الجابري، محمد عابد، (2004) "**نحو أعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2.
جبرون، أمحمد،(2014) "**مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة**"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت.
جدعان، فهمي، (2010)، "**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي**" ط3، الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
جدعان، فهمي (2014)، "**تحرير الإسلام و رسائل زمن التحولات**" الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
جدعان، فهمي(2000) "**المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**"، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

جعيط، هشام، (2008)، " **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**" ترجمة: خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت.
حجازي، مصطفى، (2001)، "**التخاف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور**"، المركز الثقافي العربي، بيروت.
حرب، علي، (1997)، "**الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**"، المركز الثقافي العربي، بيروت.
حرب، علي، (1993) "**نقد الحقيقة (النص والحقيقة 1993), "(II)**، المركز الثقافي العربي، بيروت.
الحري، عبدالنبي، (2014)، "**مقاربات في إشكالية الدولة في خطاب الإسلام السياسي**"، المركز الثقافي العربي، بيروت.
حسن، عمار علي،(2010) "شروط إدماج الإسلاميين في حياة سياسية ديمقراطية"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد رقم (25).
الحسن، خالد، (1990)، "**إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**"، دار البراق، تونس.
الحمد، تركي،(2004)، "**من هنا يبدأ التغيير**"، دار الساقي، بيروت.
حنفي، حسن، (2005)، "**من النص إلى الواقع**"، دار المدار الإسلامي، بيروت.
حيدر، إبراهيم علي، (1996)، "**التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
خليل، احمد خليل، (2005)، "**سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر**" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
الدوري، عبد العزيز، (1986) "**الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
الدلال، عبدا ، (2007)، "**الإسلاميون و الديمقراطية في مصر عصف ورميم**"، مكتبة مدبولي، القاهرة.
دو فرجيه، موريس، (د.ت) "**مدخل إلى علم السياسة**"، دار دمشق، دمشق.

دياب، محمد حافظ، (1988)، "**سيد قطب الخطاب والايديولوجيا**"، دار الطليعة، بيروت.

رشيد رضا، محمد، (1988)، "**الخلافة**"، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.

روا، أوليفية، (1994)، "**تجربة الإسلام السياسي**"، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، لندن.

الزحيلي، وهبة، (1991)، "**التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**"، دار الفكر المعاصر، بيروت.

زكريا، فؤاد، (1985)، "**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**" دار التنوير، بيروت.

زكي، نجيب محمود، (1936). "**قصة الفلسفة الحديثة**"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

زلوم، عبد القديم، (د.ت) "**الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**"، منشورات حزب التحرير الإسلامي.

زوين، مراد، (2015)، "**الإسلام و الحداثة مقاربات في الدين والسياسة**"، المركز الثقافي العربي، بيروت.

سافيدان، باتريك، (2011)، "**الدولة والتعدد الثقافي**"، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء.

سبينوزا، (2005)، "**رسالة في اللاهوت والسياسة**"، ترجمة وتقديم، حسن حنفي وفؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1

سعد، حسين، (2006) "**الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت و الواقع المتغير**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

السمهوري، رائد،(2010)، "**نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً**"، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن.

السيد، رضوان، (1997)، "**الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي**"، دار الكتاب العربي، بيروت.

السيد، رضوان، (1995) "الإسلام السياسي و الأنظمة العربية"، **مجلة شؤون الأوسط،** مركز الدراسات الاستراتيجية والبحث والتوثيق، العدد 41، لبنان.

الشاوي، توفيق، (1992)، "**فقه الشورى والاستشارة**"، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط2.

شايغان، داريوش، (1991)، "**النفس المبتورة- هاجس الغرب في مجتمعاتنا**"، دار الساقي، بيروت.

شحرور، محمد، (2014)، "**الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية**"، دار الساقي، بيروت.

الشرفي، عبدالحميد، (1991)، "**الإسلام والحداثة**"، الدار التونسية للنشر، تونس.

صافي، لؤي، (1998)، "**العقيدة والسياسة**"، منشورات الفرقان، الدار البيضاء المغرب.

الصاوي، صلاح، (د.ت) "**نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية**" ملف pdf.

ضاهر، عادل، (1990)، "**الإسلام والعلمانية**"، دار الساقي، لندن.

ضاهر، عادل، (2001)، "**أولية العقل، نقد أطروحات الإسلام السياسي**"، دار امواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

طرابيشي، جورج،(2008)، "**المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**"، دار الساقي، بيروت.

طرابيشي، جورج (2008) "**هرطقات، العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية**"، دار الساقي، بيروت.

الطويل، عبدالسلام (2007)، "إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر"، **مجلة الديمقراطية،** العدد 25، مؤسسة الاهرام، القاهرة.

ظريف، محمد (1992)، "الإسلام السياسي في الوطن العربي"، منشورات **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي،** المغرب، ط2.

عبدالجبار، فالح، (1995)، "**الدولة، المجتمع والتحول الديمقراطي في العراق**"، مركز ابن خلدون، القاهرة.

عبد الرحمن، طه،(2006)، "**روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

عبد الرازق، علي، (2013) "**الإسلام و أصول الحكم**"، طبعة دار التنوير الأولى، بيروت، لبنان.

عبد الرسول، أيمن،(2009)، "**في نقد الإسلام الوضعي**"، دار كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة.

عبد اللطيف، كمال ،(1992)، "**مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**"، دار الطليعة، بيروت.

عبد اللطيف، كمال (1991)، "**في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**" دار الطليعة ،بيروت.

عبدالفتاح، إسماعيل، (2008) "**معجم المصطلحات السياسية والاستراتيجية**"، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة.

عبدالفتاح، إمام، (2001)، "**الأخلاق السياسة، دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة .

عبدالمجيد، حنان محمد، (2011)، "**التغير السياسي في الفكر الإسلامي الحديث**"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

عبده، محمد،(1979)، "**رسالة التوحيد**"، ط3، دار إحياء العلوم، بيروت.

العجمي، محمد بن سيف، (2008) "**حقيقة دعوة الإخوان المسلمين .. حقائق و أسرار**"، متوفر عبر: http : www.alsakher.com

العشماوي، محمد سعيد،(1990)، "**الخلافة الإسلامية**"، سيناء للنشر، القاهرة.

العشماوي، محمد سعيد(1996) "**الإسلام السياسي**"، مكتبة مدبولي الصغير، ط4، القاهرة.

العروي، عبد ا ، (1984)، "**مفهوم الدولة**"، دار التنور، بيروت.

العظمة، عزيز، (1992)، "**العلمانية من منظور مختلف**" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

العلام، عبد الرحيم،(2014)، "**الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر**"، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، المغرب، ط1.

علي، حيدر إبراهيم، (1996)، "**التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

عمارة، محمد، (1998)، "**هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف**؟"، دار الشروق، مصر.

عمارة، محمد (1983) "**الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**"، دار الهلال، القاهرة.

عمارة، محمد (2003) "**الإسلام السياسي، والتعددية السياسية من منظور إسلامي**"، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي.

عماد، عبدالغني، (2013) "الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد رقم (37) ،

عنايت، حميد، (د.ت)، "**الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**"، مكتبة مدبولي، القاهرة.

العناني، خليل، (2012)، "**دور الدين في المجال العام المصري بعد الثورة**"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر.

عودة، جاسر،(2012)، "**بين الشريعة والسياسة: اسئلة لمرحلة ما بعد الثورات**" الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

عودة، عبدالقادر (1984)، "**الإسلام و أوضاعنا السياسية**"، مؤسسة الرسالة، القاهرة.

عياشي، حميدة، (1993)، "**الحركة الإسلامية في الجزائر، الرموز والمسار**"، مطبعة النجاح، المغرب، ط1.

الغزالي، محمد، (1990)، "**أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية**"، دار الشرق الأوسط للنشر، ط1.

غليون، برهان، (1993)، "**نقد السياسة: الدولة والدين**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

الغنوشي، راشد،(2011)، "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**"، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس.
الغنوشي، راشد (2002) "**الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**"، المركز المغاربي للبحوث والترجمة ط1.
غوشية، مارسيل،(2007) "**الدين في الديمقراطية مسار العلمنة**"، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
القبانجي، أحمد، (د.ت) "**الإسلام المدني**"، ثقافة إسلامية معاصر، ملف pdf
فهمي، جدعان، (2009)، "**المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
قطب، سيد، (1965)، "**الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**"، دار الأندلس، بيروت.
قطب، سيد، (1989) "**معالم في الطريق**"، دار الشروق، القاهرة.
القرضاوي، يوسف،(1992)، "**غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**"، مكتبة وهبة، القاهرة.
القرضاوي، يوسف،(د.ت) "**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**"، مؤسسة الرسالة، بيروت.
القلسي، عبد الرزاق، (2015)، "**في تعريف الديمقراطية**"، ملف بحثي مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
الكمبوري، إدريس،(2013)، "**الشورى والديمقراطية في وعي الإسلاميين**"، رابط على موقع مؤمنون بلا حدود(دراسة بحثية).
كوثراني، وجيه، (1980)، "**مختارات سياسية من مجلة المنار**"، دار الطليعة، بيروت.
الاغا، علي محمد،(1983)، "**الشورى والديمقراطية، بحث في الأسس والمنطلقات النظرية**"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1.

ماضي، احمد،(2008)، "**سلامة موسى: العلمانية والدين**"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

فيبر، ماكس (2011)، "**العلم والسياسة بوصفهما حرفة**"، ترجمة جورج كتورة، مراجعة رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت.

ماكيفر، روبرت، (1984)، "**تكوين الدولة**"، دار العلم للملايين، بيروت.

مانهايم، كارل،(1980) "**الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني"، شركة المكتبات الكويتية، الكويت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري، (1989)، "**الأحكام السلطانية**" مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت.

مبادرة جماعة الإخوان المسلمين للإصلاح الداخلي في مصر، (2005) ، متوفر عبر: http: www.aljazeera.net

محمد، سبيلا، (د.ت) "**الإيديولوجيا**"، دار توبقال للنشر، المغرب.

محمد كامل، ليلى، (1971)، "**النظم السياسية: الدولة والحكومة**"، دار الفكر العربي، القاهرة.

متياس، ميشيل، (1990)، "**هيجل والديمقراطية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام**"، دار الحداثة، بيروت.

محمود، مصطفى،(1988) "**الإسلام السياسي والمعركة القادمة**"، مطبوعات أخبار اليوم قطاع الثقافة، القاهرة.

المديني، توفيق، (1997) "**المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي**" منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

المسيري، عبد الوهاب (1998)، "**فكر الاستنارة وتناقضاته**" دار النهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

مروه، حسين، (1981)، "**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**"، دار الفارابي، بيروت.

مجموعة باحثين، (2009) "الحركات الإسلامية في العالم العربي"، ملف العدد، **مجلة الديمقراطية**، مؤسسة الأهرام، العدد رقم (36)، القاهرة.

المغربي، كريمان، (1997)، "**الإخوان المسلمين من حسن البنا إلى سيد قطب**"، الهيئة العامة لدارة الكتاب والوثائق الوطنية، القاهرة.

المغربي، كريمان (د.ت) "**موسوعة المعرفة**"، متوفر عبرhttp www.marefa.org

المودب، عبد الوهاب (2002)، "**أوهام الإسلام السياسي**"، دار النهار للنشر، بيروت.

المودودي، أبو الأعلى، (د.ت) "**واقع المسلمين و سبل النهوض بهم**"، مكتبة الشباب المسلم، دمشق.

المودودي، أبو الأعلى، (د.ت) "**الإحكام السلطانية**"، دار الكتب العلمية، بيروت.

المودودي، أبو الأعلى، (1983) "**الإسلام في مواجهات التحديات المعاصرة**"، دار القلم، الكويت.

الموصللي، احمد، (2004)، "**موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وتركيا وايران**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الموصللي، احمد(1993) "**قراءة تأسيسية للخطاب الإسلامي الأصولي**"، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت.

الندوي، أبو الحسن،(2000)، "**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**"، دار القلم، القاهرة.

النفيسي، عبد ا ، (2013)، "**عندما يحكم الإسلام**" ط2، مكتبة افاق، الكويت.

النابلسي، شاكر، (2009)، "**أسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

النابلسي، شاكر (2001) "**الفكر العربي في القرن العشرين 1950- 2000**"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

هريمه، يوسف، (2015)، "**ما الديمقراطية**"، ملف بحثي مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

هلال، علي الدين،(1986)، "**الديمقراطية وحقوق الأنسان في الوطن العربي**"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

هويدي، فهمي،(1990)، "**القران والسلطان**" ط2، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

هويدي، فهمي (1992) "الإسلام والديمقراطية"، **المستقبل العربي**، العدد 166، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الورداني، صالح، (1986)، "**الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات**"، دار البداية، القاهرة.

لويس، برنارد،(1993)، "**لغة السياسة في الإسلام**"، دار قرطبة، اسبانيا.

الوردي، علي، (2013)، "**دراسة في سوسيولوجية الإسلام**"، الوراق للنشر، بيروت.

الوصيفي، سيد، (2010)، "**الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي**"، دار المشارق الإسلامية.

ياسين، عبد الجواد، (2009)، "**السلطة في الإسلام**"، المركز الثقافي العربي، بيروت.

ياسين،عبد السلام،(1994)، "**حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**"، مطبعة الأفق، الدار البيضاء، المغرب.

اليوسف، عبدالرحمن بن عبدالخالق، (2008)، "ما مفهوم الإسلام السياسي"، متوفر عبر: http : ar.islmway.com

ب- المراجع باللغة الإنجليزية

El-Affendi , Abdelwahab (1991). **Turabis Revolution : Islam and Power in sudan.** London :Grey Seal Books , (Grey Seal Islamic Studies)

Dekmejian ,Richard Harair.(1982) **Islam in Revolution :Fundamentalism in the Arab Word** . Syracuse ,N, Y.: Syracuse University Press. (Contemporary Issues in the Middle East)

Donnelly ,Jack .(1989) **Universal Human Rights in Practice** . Ithaca ,N,Y.: Cornell University Press .(Cornell Paperbacks)

Enayat ,Hamid (1991), **Modern Islamic Political Thought** .Austin Texas :University of Texas Press .

Esposito ,John L .(1992) **The Islamic Threat :Myth or Reality** . New York :Oxford University Press .

Geertz , Clifford .(1968) **Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia** .Chicago , III.: University of Chicago Press , New Haven , Conn .:Yale University Press .

Marty ,Martin E . and R. Scott Appleby (eds) (1991), **Fundamentalism Observed . A Study Conducted by the American Academy of Arts and Sciences**. Chicago ,III . : University of Chicago Press. (fundamentalism Project , v, 1)

Mitchell , Richard P. (1969)**The Society of the Muslim Brothers** . London ;oxford University Press . (Middle Eastern Monographs ; no.9)

Paullapilly , Cyriac K .(ed).(1980) **Islam in the Contemporary World** . Notre Dame , Indiana :cross Road Books .